4
6.

Eleutheriologie,

oder

über Freyheit und Nothwendigkeit.

Zum
Gebrauch der Vorlesungen
in den
Michaelisferien

von
Johann August Heinrich Ulrich.

Jena,
in der Crökerschen Buchhandlung
1788.

Meinen

werthesten Zuhörern.

Ihnen,

Lieblinge meiner Seele,

sind meine Tage, **Ihnen** ist **selbst** meine Muse, **Ihnen** seyn auch diese Blätter gewidmet. Ich wünsche nichts mehr, als daß **Sie** in dieser zusammenhängenden Darstellung meiner Gedanken über eines der wichtigsten und weit umgreifenden Lehrstücke der Philosophie alle die Zufriedenheit und Beruhigung finden mögen, die ich selbst davon erfahren habe. Zeigen **Sie** durch **Ihr** Beyspiel, daß rich-

tig gefaßter Determinismus die Sittlichkeit nicht aufhebe, sondern stüze. Schenken Sie ferner Ihre Liebe

Ihrem

Sie mit Vaterliebe liebenden

Ulrich.

Einleitung.

§. 1.

Erste Vorerinnerung.

Der Glaube an allgemeine und entschiedene Nothwendigkeit, selbst dessen, was die Gottheit denkt, will und thut, insbesondere auch unsres jedesmaligen endlichen Wollens, oder der freyen Vorsätze und Entschliesungen — dieses Schrecken noch jezt so mancher durch Gespenstererzählungen furchtsam gewordener Kinder, — diese ehrwürdige Gestalt hingegen für Männer und Weise, (*) — mit andern Worten, die

(*) Was ist Achtungswürdiger, als ein Mann von so gebesserten und veredelten Charakter, daß wir sicher sind von Ihm zu sagen: Er kann nicht mehr schlecht handeln, denken, wollen? Wornach sehnt sich der Weise mehr, worauf zielen seine Uebungen ab, als auf die Bestätigung in Guten, wo die richtige Vernunft-Erkenntniß, endlich fertig und würksam genug, ihn zu lauter Guten antreibt, so daß er nichts anders mehr wollen kan, als was Recht ist.

Behauptung einer durchgängigen Ordnung, Gesezmäsigkeit, Erklärbarkeit jedes Erfolgs in der Welt aus entscheidenden Gründen, des Bubenstücks so gut, als der That des Verdienstes, des herostratischen Entschlusses so gut, als der wohlthätigsten Feueranstalten, der Schaudern erregenden Mordthat so gut, als der liebenswürdigen Schwärmerey, mit welcher ein Mensch sich in Fluthen stürzt, um einem andern das Leben zu retten — — — dieser Glaube an allgemeine und entschiedene Nothwendigkeit, man mag ihn Determinismus, oder Fatalismus, Stoicismus, oder Spinozismus, meinetwegen auch Beelzebubismus nennen, oder das Verkezerungsgenie, (denn auch diese Sache hat ihre eigenen Genies) mag noch andere Namen aussinnen — erscheint nur alsdenn in seinen wahren Lichte, wenn man eines Theils, ohne Zurückhaltung, ohne absichtlich klügelnde Zweydeutigkeit und Unbestimmtheit, ohne sich durch Leimwände künstlicher Distinktionen zu decken, oder den in diesem Fache unbekannten Gegner wenigstens eine Zeitlang durch Blendwerke abzuhalten, die nackten Ideen im Stande ihre Unschuld darstellt — Nothwendigkeit Nothwendigkeit, Zufall Zufall nennt, andern Theils aber auch nicht zu träge ist, (und diese vis inertiae ist doch nun leider manchem Erdensohne in gar zu reichlicher Dosis zu Theil worden) diese Lehre nach allen Seiten, nach ihren mannigfaltigen Verhältnissen zu andern Lehren, wo sie eingreift, bis auf die entferntesten Folgen, wohin sie führt, durchzudencken, nicht aber mitten auf dem Wege der Untersuchung stehen zu bleiben. Dann veroffenbart sich nicht nur ihre völlige Unschädlichkeit für Religion und Sittlichkeit, sondern man findet in ihr — die bewährtesten Gründe einer vernünftigen Erziehungskunst, und einer Art derselben, die die stolzen seyn sollenden Pädagogen

dagegen mit Kron und Scepter Gesezgebung nennen, die befriedigendste Theodicee, ohne dem Geist der Untersuchung, und des weitern Vordringens breui manu immer gleich den Schlagbaum undurchdringlicher diesseit des Grabes nicht zu enträthselnder Geheimnisse vorzuziehen, — — Kunst der Zufriedenheit — — anderer Vortheile nicht zu gedencken, die sich zu seiner Zeit weit deutlicher werden angeben lassen.

§. 2.

Zweite Vorerinnerung.

Wer dieses philosophische System der allgemeinen Nothwendigkeit einmal genau gefaßt, bis auf seine ersten Gründe und entfernteste Folgen durchdacht hat, wird zugleich von selbst einsehen,

1) Das selbst im gemeinen und praktischen Gebrauch es keiner neuen und ungewöhnlichen Sprache von sittlichen Gegenständen bedürfe. Eine Besorgnis, die so manchen ehrlichen Scabin in unversöhnlicher Abneigung gegen diese Lehre bisher erhalten hatte!

Es muß dieses gleich Eingangs durch Beyspiele erläutert werden. Es bleibt ewige strenge Wahrheit: So sollst du handeln, so hättest du handeln sollen, — du hast nicht so gehandelt, nicht so handeln wollen, wie du solltest — Du hättest anders handeln können, wenn du nur wolltest, aber du hast nicht so handeln wollen. Selbst der am meisten indeterministisch klingende Ausdruck: Du kannst — konntest anders wollen, wenn du nur willst — wolltest, behält auch in dem Munde eines sich selbst verstehenden Deterministen einen wahren und praktisch brauchbaren Sinn. — Es steht in deiner Gewalt anders und besser zu werden, du kannst es nach und nach, wenn du

du nur willst. Du kannst auch dieses wollen, wenn du willst. d. i. Du kannst dich in den Vorsaz nnd Bestreben anders zu werden erhalten, und bestärken, wenn du willst, d. i. wenn du den Gedanken der Nothwendigkeit anders zu werden, immer vor Augen zu behalten suchst. rc.

2) entdecken sich Ihm von selbst die nöthigen Behutsamkeits- und Klugheitsregeln im Vortrag dieser Lehre, die einige nur für Cabinetsphilosophie halten, welche beyläufig in den Vorlesungen angegeben werden sollen. Für manchen dürfte inzwischen eine solche ausführliche Anweisung nicht überflüssig seyn.

Breyer — — — von dem weisen Verhalten der Philosophen im Vortrag der Lehre von der Nothwendigkeit. Erlangen 1784. 4.

§. 3.

Geschichte.

Die Geschichte der Ideen von Freyheit und Nothwendigkeit, oder von der Art und den Gründen unsers Wollens fängt sich nicht etwa erst an mit den ausdrücklichen Erklärungen der gebildeten Systeme. Sie schöpft schon tiefer aus den Annalen der ältesten Sprachen. (*) Sie begnügt sich nicht mit den causis perfectis et adjuvantibus der Stoa, und mit den rundesten und glättesten Atomen der Philosophie der Gärten, sie findet schon in so manchen Sokratischen Aeuserungen über den sittlichen Stufenunterschied der Menschen, und dessen Ursachen, Spuren des geläuterten Determinismus.

Sie

(*) Ein Beyspiel der Art s. in meinen Institut. Log. et Met. §. 23. not. (*).

Sie darf die Mühe nicht scheuen, sich in die Ideen der Neuplatonischen Schule hinein und heraus zu arbeiten. (*)

Auch die kirchlichen Streitigkeiten, (immer die erbaulichsten Zänkereyen) über freyen Willen vom Pelagius an und Augustin, wo man mit Anathemen fochte, bis auf Erasmus und Luther, wo der Streit mit Keilen geführt wurde, gehören in ihren Bezirk.

Sie geht nicht verächtlich vorbey vor den Zeiten, wo Buridans Esel ein eben so wichtiges Bild war, als weiland die Walze des Chrysippus und Leibnizens Wage.

Am wichtigsten bleibt freilich immer der spätere Zeitpunct, des Hobbes, Catesius, und Spinoza und Clark, und Leibniz und Wolf, und von dar bis auf unsere Zeiten, wo Frage sowohl als Autwort bestimmter, aber auch die Konfessionen mannigfaltiger werden. Denn:

Einige getrauen sich gar nicht zu entscheiden.

Andere versuchen einen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall.

Noch andere behaupten die entschiedenste und determinirteste Nothwendigkeit, andere ohne Bedenken un pure hazard.

Nicht genug. Einige gründen ihren Determinismus auf Materialismus, das lastende Gebäude der Nothwendigkeit auf einen Sumpf, andere freuen sich ihres Einfalles den Materialismus durch Indeterminismus zu bestreiten, — einen würklichen Feind durch chinesische Schatten.

Eine

(*) z. B. Plotin im 8ten Buch der 6ten Enneade seiner Werke.

Eine durch alle Zeiten, und Nationen und Schulen durchgeführte Geschichte der Ideen über Nothwendigkeit und Freyheit unsers Wollens verträgt sich nicht mit der eingeschränkten Bestimmung dieser Blätter. Doch sollen die wichtigsten Punkte in den Vorlesungen ausgehoben und belegt werden.

Herr Everbeck hat zu einer ausführlichen Geschichte dieses Lehrstücks Hofnung gemacht. Fällt sie denen in seiner Abhandlung über die Geschichte der Moral (*) geäusserten Gedanken gemäs aus, so wird sie Wagner (**) und alles, was wir in der Art haben, (***) weit hinter sich zurücklassen.

(*) Super doctrinae de moribus historia, eius fontibus, conscribendae ratione et utilitate commentatio, auctore Everbeck. praes. Eberhard. Halae 1787. 8.

(**) Beyläufig in seinem Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff der Freyheit des Willens sey. Berlin 1730. 8.

(***) z. B. Grotii Philosophorum sententiae de fato et de eo, quod in nostra potestate. Paris 1648. 4.

§. 2.

Litteratur.

Der grösern und kleinern Schriften, wo entweder beyläufig, oder ausführlich über diese Materie geredet ist, sind freilich mehr, denn des Sandes am Meer, wenn man auch nur alle Makulatur rechnet, die zu den Zeiten der Wolfischen Streitigkeiten geschrieben worden ist. Wer des Ochinus (*) Labyrinthe durchblättert, und auser den Gedanken der Stoiker und Epikurer, so wie man sie bey Cicero, Plutarch, Seneka, Antonin und Epiktet findet, Clarke, (**) Crusius, (***) Reinhard, (****) Darjes, (*****) vorzüglich aber Premontval, (******) von der einen, von der andern Seite, Hobbesius, (*) Spinoza. (**) Loke, (***) Leib=

Leibniz, (****) Home, (*****) Search, (******) Priestley, (*) Hartley, (**) besonders nach Pistorius, Basedov, (***) Bilfinger (****) Schultz, (*****) und auserdem Ehlers, (*) Tetens, (**) Feder, (***) Platner (****) Kant, (*****) und eine unter Hrn. Prof. Böks Vorsiz vertheidigte Streitschrift, (******) gelesen hat, der hat das wichtigste in dieser Materie genossen, und darf nur für eine gute Verdauung sorgen.

(*) *Bernardini Ochini* Labyrinthi h. e. de libero aut servo arbitrio, de divina praenotione, destinatione et libertate. Basil. 1563. 8. aus den Italiän. übersezt.

(**) Samuel Clarck sowohl in der Demonstration of the Being and attributes of God. London 1706. 8. als auch in der Collection of papers, which passed between Ms. Leibniz and D. Clarke in the years 1715. 1716. relating to the principles of natural Philosophy and Religion. London 1717. teutsch übersezt von Köhler unter dem Titel: Merkwürdige Schriften, welche auf Befehl der Kronprinzessin von Wallis zwischen den Herrn v. Leibniz und D. Clark gewechselt worden, nebst Thümmigs Antwort auf die fünfte Englische Schrift. Frankfurt und Leipzig 1720.

(***) In seinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern sie den zufälligen entgegengesezt werden, 3te Ausg. 1766. in der Anweisung vernünftig zu leben, Thelematologie IIItes Kapitel, und in der ausführlichen Abhandlung vom rechten Gebrauch und Einschränkung des sogenannten Sazes vom zureichenden Grunde, aus dem latein. edit. 2. 1766. 8.

(****) Sowohl in der Schrift, über den Optimismus, als auch in andern kleinen Aufsäzen, besonders in den unpartheyischen Anmerkungen zu Michaelis Lehre der heil. Schrift von der Sünde.

(*****) In seinen Lehrbüchern, und in den philosophischen Nebenstunden, erster Sammlung, 4te Abhandlung, S. 109 — 198.

(******)

(*****) Es gehören hieher: 1) Seine Pensées sur la liberberté. Berlin 1754. 8. und der Anhang dazu:

2) Remarques sur la prétendue distinction entre necessité absolue et necessité hypothetique, imaginée par les philosophes, pour l'explication de la liberté. Memoire lû a l'Ac. le 13. Xber. 1753.

3) du Hazard sous l'Empire de la Providence.

(*) The question concerning Liberty and Necessity. London. 1656. steht auch in seinen Tripos. London 1684.

(**) in der Ethik P. II.

(***) in seinem bekannten Werke vom menschl. Verstande.

(****) besonders im Anhang zur Theodicee, in seinen Gedanken über die vorhin angeführte Schrift des Hobbes.

(*****) in den Grundsätzen der Sittlichkeit und Religion, übersetzt von Rautenberg. 1768. 8.

(******) Search Licht der Natur, bes. in 5ten Theil des Engl. Werks, auch in einer Schrift: Freewill, Fore-Knowledge, and Fate. 1763. London 8.

(*) a) in seiner Examination of *Berkley*, *Reid* and *Beattie*. b) The doctrine of philosophical Necessity illustrated. 1777. 8. c) ingleichen A free discussion of the doctrines of Materialism and philosophical Necessity, in einen Briefwechsel zwischen D. *Price* und *Priestley*. London 1778. 8. Gegen Priestley schrieb:

a) *I. Palmer* Observations in Defence of the Liberty of Man as a moral agent — in Answer to D. Priestley's Illustrations of philosophical Necessity 1780.

b) Von weniger Bedeutung ist: Bryant's Address to Dr. Priestley upon his doctrine of philosophical Necessity. 1780. Auch kam bey dieser Gelegenheit heraus eines Ungenannten Abhandlung: The doctrine of philosophical Necessity briefly invalidated. London 1781.

(**)

(**) Observations on Man, his frame, his Duty and his Expectations. London 1749. übersezt von Spieren mit Zusäzen und Anmerkungen von Hrn Probst Pistorius Rostock gr. 8. 2. Bände 1772. 1773. vergl. mit Breyers Disp. de Fato Theologico quorundam philosophorum, imprimis Hartley. Erlang. 1775.

(***) sowohl in seiner Philalethie, als auch im System der gesunden Vernunft III. Buch 2tes Hauptstück.

(****) in den bekannten Schriften.

(*****) Versuch einer Sittenlehre für alle Menschen. 4. Th.

(*) seine Schrift über die Freyheit — deutsch und französisch.

(**) Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, 12ter Versuch.

(***) in dem lateinischen Lehrbuch der Logik und Metaphysik, und insbesondere im dritten Theil über den menschlichen Willen.

(****) philos. Aphorism. 1te Ausgabe S. 360. ff.

(*****) in der Kritik der reinen Vernunft. 1te Ausg. die dritte Antinomie der reinen Vernunft, und S. 532 — 558. (2te Ausg. S. 560 — 586.) auch in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

(******) Dissertatio de sensu Determinismi innoxio. praes. Aug. Frid. Boeck, auct. resp. Gottl. Chrn. Rapp, Tubingae 1784. 4.

I.

Es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall, zwischen Determinismus und Indeterminismus

§. 5.

Nothwendigkeit.

Von allen dem, was anderweits über diesen Begriff in der Logik, Metaphysik und Moral weitläuftiger gesagt wird, hat man sich hier nur an folgendes zu errinnern. Die Nothwendigkeit ist entweder physische (Natur-Nothwendigkeit) oder sittliche. Durch jenen Ausdruck wollen wir den Gedanken andeuten, daß, bey Sezung gewisser Umstände, etwas anders unausbleiblich gesezt wird, und das Gegentheil unter vollkommen denselben Umständen nicht möglich ist; wobey man noch die äusere, und innere mit ihren Gattungen, der sehenden und blinden, oder brutischen Nothwendigkeit zu unterscheiden hat.

Der Gedanke von sittlicher Nothwendigkeit, ist der Gedanke, oder die Erkenntniß unserer Vernunft, daß etwas geschehen solle, (*) ob es gleich deswegen noch nicht allemal würklich, sondern vielmehr das Gegentheil davon geschieht, d. i. obgleich nach der Erfahrung dieser Gedanke von Sollen noch nicht allemal, wenn es nun zur würklichen Ausübung kömmt, die nöthige Würksamkeit hat das feste Wollen hervorzubringen, nicht allemal hinlängliche Causalität äusert.

Wird

Wird aber die Vorstellung der sittlichen Nothwendigkeit, oder des **Sollens**, so würksam, daß sie das feste **Wollen** selbst hervorbringt, und die entgegengesezten Reitze nichts vermögen, so ist das Entstehen eines solchen Entschlusses bey Sezung jener (nach und nach erlangten) Würksamkeit des Gedankens: Ich soll, auch wahre Naturnothwendigkeit. Und eben so, wenn die Erfahrung lehrt, daß der Gedanke von Sollen bey einem bestimmten Subjekt in einem bestimmten Fall nicht die nöthige Würksamkeit äusert, wenn es von Ihm hies: Video meliora proboque, deteriora sequor, so hat auch dieses seine entscheidenden Gründe, warum es jezt so und nicht anders geht. Es ist auch hier Naturnothwendigkeit. (**)

(*) Der Begriff des **Sollens** ist einer der schwersten in der ganzen Moral. Nicht der des hypothetischen Sollens, sondern des absoluten, oder des sogenanten kategorischen Imperativs. Die Sache erfordert eine genauere und ausführlichere Untersuchung, (die ich mir auf eine andere Zeit vorbehalte, so wie meine Zuhörer die Grundlinien meiner Gedanken darüber jederzeit in den moralischen Vorlesungen erhalten) 1) ob es denn wirklich ein absolutes Sollen, einen kategorischen Imperativ geben müsse, oder, ob, wie einige glauben, und wie auch die meisten Erklärungen von Pflicht, Verbindlichkeit, dahin ausgehen, das Sollen allemal etwas hypothetisches sey? 2) Ob wir durch ganz reine Vernunft, gänzlich a priori, den kategorischen Imperativ erkennen können? 3) Ob die Allgemeingültigkeit für jede Vernunft, für jedes vernünftige Wesen, den Charakter desselben ausmache, und wie diese Allgemeingültigkeit a priori festzustellen oder zuerkennen sey? 4) Ob die Erkenntnis des kategorischen Imperativs vielleicht, wie die meisten wollen, weiter nichts sey, als die **empirische Erkenntnis**, daß gewisse Ideen, die mir meine Vernunft vorhält, es sey nun dies die Idee meines eigenen wahren Besten, oder der allgemeinen Glückseligkeit, oder **einer Denkungsart**, die nichts

nichts stärker begehrt, als das allgemeine Beste, oder der Schicklichkeit, der Wahrheit, der Tauglichkeit einer Maxime, nach der ich handele, in eine allgemeine Gesetzgebung, und diese Idee einer allgemeinen Gesetzgebung selbst, daß, sage ich, gewisse solche Ideen mich schlechterdings interessiren, daß sie mir unmittelbare Achtung abnöthigen, daß ich so etwas schlechterdings billigen, mit höchsten Wohlgefallen in den Stunden der Gemüthsruhe betrachten, und, wenn jezt alle andere Triebe in mir schweigen, so etwas nothwendig wollen muß? ob also 5) der Begriff aller sittlichen Nothwendigkeit, und zwar des absoluten Sollens sich nicht bey uns zulezt in die Anerkenntnis einer unmittelbar in unserer Natur liegenden physischen Nothwendigkeit auflöse, obgleich diese an sich nothwendige Billigung, nach Verschiedenheit der Umstände, bald mehr, bald weniger Kraft und Würksamkeit bey unsern würklichen Entschließungen äusert? und ob wir 6) vielleicht nur analogisch von dieser Einrichtung unsers Geistes auf andere Geister schließen? oder ob es a priori aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens von selbst folge?

Man lese unterdessen über diesen so schweren Punkt:

Kants Kritik der reinen Vernunft, und Grundlegung zu Metaphysik der Sitten.

Abels Plan der Metaphysik.

Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion. Berlin. 1787. 8.

Jezt kömmt es noch nicht auf diese Fragen, sondern nur darauf an: Da die Erfahrung unläugbar lehrt, daß der Gedanke der sittlichen Nothwendigkeit bey einigen eher, bey andern später sich entwickelt, zuweilen uns gegenwärtig ist, und beyfällt, zuweilen unterdrückt ist, zuweilen Würksamkeit genug hat, einen Entschluß selbst wieder andere Antriebe und Neigungen hervorzubringen, zuweilen diese Würksamkeit nicht äusert, ob auch dieser jedesmalige Zustand, diese mangelhaftere oder vollkommenere Beschaffenheit ihre entscheidenden Gründe habe, oder nicht, ob auch hierinnen Naturnothwendigkeit, nach dem obigen Begriff, statt finde, oder nicht?

(**) Soll ich mich über meinen weiter unten auszuführenden Hauptgedanken kurz erklären, so muß ich sagen: Unser jedesmaliger würklicher Entschluß ist das Resultat, also entweder Summe, oder Differenz, oder auch Diagonale von dem jedesmaligen Zustand unserer Vernunft (subjektiv genommen, wo es allerdings ein Entstehen, ein Werden giebt. Denn die Vernunft objektiv ist freilich unveränderlich, da entsteht nichts, und hört nichts auf) und Sinnlichkeit.

§ 6.

Zufall.

Ohne mich jezt anf die Zweydeutigkeiten des Ausdrucks einzulassen, verstehe ich hier unter Zufall ein Entstehen, ein Werden, welches keine entscheidenden Gründe hat, sondern, wo unter vollkommen denselben Umständen, da etwas geschah, eben so gut das Gegentheil geschehen konnte. Ich denke, daß dieser Begriff dem allgemeinsten Redegebrauch gemäs sey.

So gesteht z. B. Premontval ohne Zurückhaltung zu: Jedes Wollen, jeder Vorsaz nnd Entschliesung sey ein bloser Zufall (un pure hazard.) Wenn wir unter gewissen genau bestimmten Umständen, etwas gewollt haben, so hätten wir unter vollkommen denselben innern und äusern Umständen auch nicht wollen, oder das Gegentheil wollen können. Wenn wir daher von Gott mehrmalen unter vollkommen dieselben Umstände gesezt würden, so würden wir ein andermal gerade das Gegentheil nicht nur wollen können, sondern auch vielleicht würklich wollen.

Ob durch die Kantische Erklärung der transcendentalen Freiheit oder absoluten Spontaneität, und durch den freilich künstlich genug eingeleiteten Versuch, Freiheit und Natur-Nothwendigkeit mit einander zu vereinigen, der Zufall vermieden, oder überhaupt ein Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall gefunden werden könne, wird sich hernach ausweisen.

§. 7.

Zufällig.

Zufälligkeit soll andeuten entweder dieses, daß bey einem gewissen Subjekt, an sich betrachtet, ohne noch auf seine gesammten Umstände zu sehen, und, wenn es unter andern Umständen wäre, etwas anders seyn könnte; **oder**, daß es bey Veränderung der Umstände anders werden kann, **oder** endlich, daß unter vollkommen denselben bleibenden Umständen, wo Etwas so ist, es auch anders hätte seyn können (die sogenannte formelle Zufälligkeit). In der dritten Bedeutung sezt Zufälligkeit einen Zufall. So lange die Realität dieses Begrifs der formellen Zufälligkeit weder aus der Erfahrung, noch a priori gerechtfertiget ist, würde es der seichteste Einwurf gegen Determinismus seyn, daß ja durch denselben alle formelle Zufälligkeit wegfalle.

§. 8.

Determinist und Indeterminist.

Determinist ist derjenige, welcher lehrt, daß alles, was **geschieht**, seine entscheidenden Gründe (*) habe; folglich, daß es zu der Zeit, und unter den gesammten Umständen, da es geschieht, nicht ausbleiben, oder schon jezt anders seyn konnte. Er lehrt folglich eine wahre allgemeine bedingte Nothwendigkeit, auch in Ansehung unsers jedesmaligen Wollens, oder unserer Vorsätze und Entschliesungen. Sie mögen so regelmäsig und gut, oder noch so unvollkommen und mangelhaft seyn, als sie wollen, so konnten sie wenigstens jezt nach allen innern und äusern Umständen noch nicht anders seyn.

(*) Entscheidende Gründe nenne ich solche, auf welche, wenn sie sich mehrmals vollkommen so einstellten, auch immer ohne Ausnahme, dasselbe erfolgen würde. Entscheidende Gründe sezen daher Einförmigkeit, Gesezmäsigkeit, Regelmäsigkeit, Ordnung, Nothwendigkeit.

Der **Indeterminist** hingegen bildet sich ein, daß der menschliche Geist, oder auch ein jedes vernünftiges Wesen, das Vermögen besitze, unter vollkommen denselben innern und äusern Umständen, in vollkommen demselben ganz unverändert gedachten gesammten Zustande, wollen und nicht wollen, oder auch das Gegentheil von dem, was er nun würklich beschliest, wollen zu können. Das jedesmalige endliche Wollen hat demnach keine entscheidenden Gründe, und ist in dem Verstande ein wahrer Zufall.

§. 9.

Es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall.

Wenn ein vernünftiges Wesen in einem jezigen ganz genau bestimmten Zustand etwas will, sich zu etwas entschliest, so hat es entweder unter vollkommen denselben innern und äusern Umständen auch die Entschliesung unterlassen, und sich anders entschliesen können, oder nicht. Ist es im ersten Fall nicht ein wahrer Zufall, daß die Entschliesung gerade so ausfällt, da sie doch bey völlig ungeänderten Zustande des Subjekts auch anders hätte ausfallen können? Und haben wir nicht im zweiten Fall wahre Nothwendigkeit? So wenig es demnach zwischen zwey kontradiktorisch entgegengesezten Gliedern ein drittes geben kan, eben so wenig

 ist

ist in den Vorstellungsarten über die sogenannten freyen Vorsäze und Entschliesungen ein Mittelweg möglich zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen Nothwendigkeit und Zufall.

§. 10.

Kants Versuch die Freyheit der Handlungen mit ihrer durchgängigen Nothwendigkeit zu vereinigen.

Nimmermehr ist mir Spinoza so schwer zu verstehen geworden, als es mir von jeher die Stellen in der Kritik der reinen Vernunft waren, welche die Freyheit betreffen. Oft, warum sollte ich heucheln, glaubte ich mich würklich, in eine Neuplatonische Schule versezt, unaussprechliche Worte und Sachen zu hören — Intelligibler und empirischer Charakter eines Subjekts, eine Ursache, deren Causalität nicht anhebt, obgleich ihre unmittelbare Würkung anhebt. Die Vernunft, als ein intelligibles Vermögen, und nach ihren empirischen Charakter ꝛc.

Kant ist, von einer Seite betrachtet, ein so strenger Determinist in Ansehung unserer Entschliesungen und Handlungen, er behauptet in Ansehung derselben ein so durchgängige entschiedene Naturnothwendigkeit, als nur irgend einer. Auf der andern Seite aber ist er ein solches sonderbares Neutrum, daß ein anderer Linnäus, bey einer versuchten Klaßifikation der Philosophen, selbst in Verlegenheit gerathen würde, ob er nicht daraus eine neue Species machen solle.

Wer ihn richtig beurtheilen will, muß unter andern auch dasjenige beständig vor Augen haben, was Er in der

der Methodenlehre über die Zuläßigkeit transcendenter Hypothesen in polemischen Gebrauch sagt, und welche Freiheiten er in dieser Rücksicht verstattet.

Ich werde mich bemühen zuförderst seine Gedanken, so wie ich sie gefaßt zu haben glaube, manchmal mit seinen eigenen Worten, gewissenhaft vorzulegen und dann solche mit einigen Erinnerungen und Zweifeln begleiten.

Die Hauptstellen sind, in der Kritik der reinen Vernunft, die dritte Antinomie, und dann die Auflösung: S. 532—558 der alten Ausgabe, oder nach der neuen 560—586. vergl. mit dem, was in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hin und wieder darüber vorkömmt.

Transcendente Freiheit, absolute Spontaneität ist ein Vermögen eine Reihe von succeßiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen, — das Vermögen einer Causalität, durch welche Etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey — eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen fortläuft, von selbst anzufangen — das Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen, so daß die Causalität nicht nach dem Naturgesetz wieder unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte — eine Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne, daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wieder nach den Gesezen der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen. (S. 533.) und noch bestimmter in Absicht auf die mensch-

liche Freiheit — ein Vermögen, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen. (S. 534.)

Ich wünschte, daß Hr. Kant hier gleich ausdrücklich und gerade heraus gesagt hätte, ob dies Vermögen auch unabhängig von allen andern Gründen, die nicht sinnliche Antriebe, nicht blos Erscheinungen sind, nicht der Zeit nach vorhergehen, angewendet werde oder nicht? Auf den ersten Gedanken scheint der Ausdruck: von selbst, ingleichen absolute Spontaneität, zu führen. Den andere könnten manche andere Stellen sowohl in der Critik, als in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten veranlassen.

Jenes Vermögen nun findet nicht in dem handelnden Subjekt, als Erscheinung betrachtet, statt, sondern, als Noumenon, als einem Dinge, an sich betrachtet.

Das handelnde Subjekt nämlich, und sein Vermögen zu handeln, kan betrachtet werden

1) als Erscheinung, und nach seinen empirischen Charakter. Da stehen seine Handlungen, als Erscheinungen, nach beständigen Naturgesetzen, im Zusammenhang, und können von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden, machen also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung aus.

2) Da aber bey allen Erscheinungen Etwas zum Grunde liegen muß, was nicht Erscheinung ist, so würde man diesem Subjekt noch einen blos intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen, als Erscheinungen, ist, die aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst

nicht

nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersten den Charakter eines Dinges in der Erscheinung, den andern den Charakter eines Dinges an sich selbst nennen.

Das handelnde Subjekt nun und sein Vermögen zu handeln, nach seinen intelligibeln Charakter, steht unter keiner Zeitbestimmung, und Zeitbedingung. Denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen, oder vergehen. Es würde also auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen seyn, daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe.

Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint; aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäs gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transcendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sey, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also das Subjekt, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach Causalverbindung unterworfen seyn, es wäre in so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Würkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abflössen. Alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung sind aus seinem empirischen Charakter und den mitwürkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr

 bis

bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewisheit vorhersagen, und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesen können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen, ihn darnach behandeln, lenken, bessern wollen.

Nach seinen intelligibeln Charakter (ob wir wohl davon nichts, als den allgemeinen Begriff haben können) würde dasselbe Subjekt dennoch von allen Einflusse der Sinnlichkeit, und Bestimmung durch Erscheinungen frey gesprochen werden müssen, und da in Ihm, so fern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt (*), mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen, als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen in so fern in seinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey seyn.

Man würde von Ihm ganz richtig sagen: Es fängt seine Würkungen in der Sinnenwelt von selbst an, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfange; und dieses würde gültig seyn, ohne daß die Würkungen in der

(*) Keine andern Veränderungen, als solche, giebt es doch wohl für Hrn. Kant nicht? Oder sollen wir uns etwa auch intelligible Verändrungen denken, die nicht der Bedingung der Zeit unterworfen sind?

der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürften, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters, (der blos die Erscheinung des intelligibeln ist) vorher bestimmt sind, und nur als eine Fortsezung der Reihe der Natursachen möglich sind.

Man darf sich also die Causalität des intelligiblen Charakters nicht als eine gänzliche Unterbrechung des Zusammenhangs der Erscheinungen im empirischen Charakter unter einander denken, sondern da bleiben sie in einer unzertrennten Causalverbindung. Inzwischen ist doch jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darinnen sie mit andern Erscheinungen steht, die unmittelbare Würkung des intelligibeln Charakters, in welchen aber kein vor und nach ist, keine Veränderung vorgehet, nichts anhebt, oder aufhört; da hingegen in den Würkungen, als Erscheinungen, in dem empirischen Charakter, Veränderung und Folge, Zeitverhältnis, also auch Causalverhältnis, statt findet.

So, glaubt Kant, würde Freyheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bey eben denselbigen Handlungen, je nachdem man sie mit ihrer intelligibeln oder sensibeln Ursache vergleicht, zugleich und ohne Widerspruch angetroffen werden.

§. 11.

Fortsetzung.

Ich muß meine Leser um Gedult bitten, wenn ich sie noch eine Zeitlang in diesem Tone mit dem unterhalten muß, was Kant über die Vernunft, über ihre Causalität in Ansehung der Handlungen, sagt.

Daß die Vernunft Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, sey aus den

Im-

Imperativen klar, welche wir in allen Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drücke eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkomme — dieses Sollen drücke eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloser Begriff sey, da hingegen von einer blosen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung seyn müsse. — Es mögten noch so viele Naturgründe seyn, die mich zum Wollen antrieben, noch so viele sinnliche Anreitze, so könnten sie nicht das Sollen hervorbringen. — Die Vernunft gebe nicht dem Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folge nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern mache sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpaße, und nach denen sie sogar Handlungen vor nothwendig (nehmlich sittlich nothwendig) erkläre, die doch nicht geschehen sind, und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl vorausseze, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne. Denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Würkungen in der Erfahrung erwarten.

Habe nun die Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so müsse sie, so sehr sie auch Vernunft sey, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, welcher beständig ist, indessen die Würkungen, nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Theil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen.

Kan nun, fragt Kant, die Handlung der Vernunft frey heisen, da sie im empirischen Charakter der-

derselben, (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und nothwendig ist. Dieser ist wiederum im intelligibeln Charakter, (der Denkungsart) bestimmt. Diesen leztern aber kennen wir nicht, sondern bezeichnen ihn nur durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart, oder den empirischen Chrakter zu erkennen geben?

Antwort: die Handlung, so ferne sie der Denkungsart, als ihrer Ursache beyzumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. nicht so, daß die Bedingung der reinen Vernunft, sondern nur so, daß deren Würkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen.

Die reine Vernunft, als ein blos intelligibles Vermögen, ist der Zeitform, mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft, im intelligibeln Charakter, entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Würkung hervorzubringen. Denn sonst wäre ihre Causalität Natur und nicht Freyheit. — Von der Vernunft kan man nicht sagen, daß vor dem Zustand, in dem sie die Willkühr bestimmt, ein anderer vorhergehe, darinnen dieser Zustand selbst bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung, und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kan also das dynamische Gesetz der Natur, das die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewendet werden.

Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter welchen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt,

ehe

ehr noch, als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darinnen sie mit andern Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Würkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche also frey handelt, ohne in der Kette der Natursachen, durch äusere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu seyn. Und diese ihre Freyheit kann man nicht allein negativ als blose Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, denn dadurch würde die Vernunft aufhören eine Ursache der Erscheinungen zu seyn; sondern positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so doch, daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet; indessen daß doch ihre Würkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darinnen niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kan.

Der moralische Tadel einer willkürlichen Handlung gründet sich, nach Kant, auf ein Gesez der Vernunft, wobey man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, ohngeachtet aller bestimmenden empirischen Bedingungen anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Causalität seiner Vernunft nicht etwa blos, wie Concurenz, sondern an sich selbst als vollständig an — die tadelhafte Handlung wird seinem intelligibeln Charakter beygemessen, er hat jezt, in dem Augenblicke, da er sie begeht, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, ungeachtet aller empirischen Bedin-

dingungen der That, völlig frey, **und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beyzumessen.**

Bey diesem zurechnenden Urtheil, glaubt Kant, habe man in Gedanken, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit nicht afficirt, sie verändere sich nicht, (wenn gleich ihre Erscheinungen, nemlich die Art, wie sie sich in ihren Würkungen zeigt, sich verändern,) in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimmet. Sie, die Vernunft, sey allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerley, selbst aber sey sie nicht in der Zeit und gerathe etwa in einen neuen Zustand, darinnen sie vorher nicht war, sie sey **bestimmend**, aber nicht **bestimmbar** in Ansehung desselben.

Man könne daher nicht fragen: **Warum hat sich die Vernunft nicht anders bestimmt, sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Causalität nicht anders bestimmt?** Darauf aber sey gar keine Antwort möglich. Denn: Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen Charakter gegeben haben. Warum der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreite so sehr alles Vermögen unserer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugnis derselben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transcendentale Gegenstand unserer äuserlichen sinnlichen Anschauungen gerade nur Anschauung im Raume, und nicht eine andere gebe.

§. 12.

Beurtheilung.

Ich habe diese Gedanken, denen man den Charakter eines seine einmal ergriffenen Ideen unverrückt festhalten-

dn

den und verfolgenden Scharfblicks, und einer sich von allen Seiten wohl zu verschanzen wissenden Subtilität, gewis nicht absprechen kan, etwas weitläuftiger ausgezogen, um in der Beurtheilung mich unmittelbar darauf beziehen, und desto kürzer seyn zu können.

Erstlich ist also klar, daß Kants Lehre auf keine Weise mit Indeterminismus verwechselt werden darf. Denn in Ansehung der Erscheinungen, und der Handlungen in Beziehung auf den empirischen Charakter des Menschen, als von welcher Seite der Indeterminist ihn doch allein zu betrachten pflegt, lehrt er die entschiedenste Nothwendigkeit, und läugnet alle Freiheit. In Ansehung des intelligibeln Charakters aber hat er sich auf eine so künstliche Weise zu erklären gewußt, daß er von einer Seite eben sowohl der **Naturnothwendigkeit**, (nach seinen genau festzuhaltenden Begriff) als von der andern dem **Zufall**, d. i. einem **Entstehen ohne** entscheidende Gründe, ausweicht.

Da aber Läugnung der **Naturnothwendigkeit** im Kantischen Sinn nur die Bestimmung durch Erscheinungen, oder durch solche Bedingungen, welche der Zeit nach vorhergehen, ausschliest, so bleibt immer die Frage übrig, ob nicht im intelligibeln Charakter selbst Gründe der Bestimmung des intelligibeln Vermögens sich finden, welche zwar der Zeit nach nicht vorhergiengen, aber doch Gründe wären, auf welchen Fall alsdann **Naturnothwendigkeit** in andern Verstande (§. 5.) statt finden würde.

Zweitens. Der Hauptpunct ist freilich die transcendente **Idee der Möglichkeit einer Ursache, deren unmittelbare Würkung in der Zeit anhebt, deren Causalität selbst aber nicht anhebt**, folglich auch nicht dem Gesetz der Bestimmung durch andere vorhergehende Gründe unterworfen ist. Und

Und hier würde Kant unwiderleglich seyn, wenn man Ihm einmal den Saz als ausgemacht zugestünde, welcher das πρῶτον ψεῦδος so vieler andern Behauptungen ist: Die Zeit sey eine blos subjektive Form der Erscheinungen. Es gebe keine wahre Folge in den Dingen an sich, folglich auch keine wahre Veränderung, kein Anheben und Aufhören eines Zustandes eines Dinges an sich. Denn dann läuft an diesem Ringe befestigt die Kette der Gedanken bündig fort: Bey allen, was Erscheinung ist, liegt etwas zum Grunde, was Grund der Erscheinungen, selbst aber nicht Erscheinung, folglich auch nicht der Bedingung und Form der Zeit unterworfen ist. Die Erscheinungen heben alsdenn an, aber Causalität dessen, was die Ursache der Erscheinung ist, kan nicht anheben, ist folglich auch nicht dem Gesez der Bestimmung durch eine andere vorhergehende Ursache unterworfen. In dem intelligibeln Charakter des Menschen, welcher nicht Erscheinung ist, kan nichts entstehen und aufhören, ändert sich nichts. In der Vernunft, als einem intelligibeln Vermögen, hebt nichts an und hört nichts auf ꝛc.

Aber eben jener Saz ist, man sage, was man wolle, durch alles, was Kant, und andere darüber gesagt, noch nicht erwiesen, und dasjenige, was darüber so oft, auch von mir gesagt worden, noch nicht beantwortet.

Drittens: In dem blos intelligibeln Charakter soll ein auch blos intelligibles Vermögen seyn einen Zustand von selbst anzufangen. — Vermögen — Ein anders ist doch das Vermögen, ein anders die Anwendung dieses Vermögens, oder die Unterlassung der Anwendung; von welcher letzten Kant selbst redet. S. 555. „Die tadelns-

„delnswürdige Handlung sey der Unterlassung der „Vernunft gänzlich beyzumessen. Man sehe die Vernunft als eine Ursache an, welche das Verhalten des „Menschen, ungeachtet aller empirischen bestimmenden Bedingungen auch anders habe bestimmen können, „und sollen." Die Anwendung des Vermögens, dessen Anwendung unterlassen werden kann, und die Unterlassung der Anwendung, welche doch zuweilen statt findet, läßt sich ohne Zeitbestimmung, ohne ein Enstehen und Anheben, unmöglich denken. Ueberhaupt sehe ich gar nicht, wie man der Frage ausweichen will: Warum wird dieses Vermögen bey gewissen Handlungen angewendet, bey andern nicht? Entweder ist etwas vorhanden, welches einmal der Grund der Anwendung, ein andermal den Grund der Unterlassung enthält, odernicht. Im ersten Fall Nothwendigkeit, im andern Fall Zufall. Oder:

Ist vielleicht Unterlassung der Vernunft ein ursprünglicher und unveränderlicher Mangel der Thätigkeit der Vernunft, eine Schwäche im intelligibeln Charakter, und Anwendung der Vernunft ein ursprünglicher und NB. unveränderlicher Zustand einer höhern Thätigkeit und Würksamkeit? So haben wir ja mit der Unveränderlichkeit des intelligibeln Charakters Nothwendigkeit. (obgleich nicht Naturnothwendigkeit im Kantischen Sinn) Der empirische aber ist nothwendig im intelligibeln gegründet — also auch hier Nothwendigkeit; also — überall Nothwendigkeit.

Viertens: Die Vernunft hat Causalität in Ansehung unserer Handlungen. Was heist hier Vernunft? Man redet von einer objektiven Vernunft. Diese ist freilich unveränderlich, so wie die Wahrheit unveränderlich ist.

Da entsteht nichts, und geht nichts unter. Sie bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit dieselbe. Offenbar aber

ist

ist hier nicht von diesem abstracto, von diesem Ideal, das seinen kongruirenden Gegenstand nur in Gott finden würde, die Rede, sondern von der subjektiven Vernunft.

Diese subjektive Vernunft, kan gedacht werden einmal als ein intelligibles Vermögen, (*) zweitens nach ihren empirischen Charakter. Zu diesen lezten müßen alle würkliche Vorstellungen der Vernunft, das Bewußtseyn ihrer Forderungen, der Gedanke des Sollens, von Kant offenbar gerechnet werden. Denn da hier ein Entstehen und Verschwinden, und so vielerley Modificationen statt finden, so können sie nicht zum intelligibeln Charakter der Vernunft gehören, sondern nur erscheinende Würkungen des intelligibeln, nicht erscheinenden, nicht erkennbaren Vernunftvermögens seyn. Soll nun diese Vernunft, als ein blos intelligibles Vermögen, nur Vernunftanlage, oder sollen es dunkele und unentwickelte Vorstellungen, oder soll es eine gewisse Thätigkeit, oder keins von diesen allen, sondern durch nichts, als nur durch durch seine Würkungen erklärbar seyn?

(*) Ich weis gar wohl, daß objektiv manchmal alles das an einem Subjekt heist, was nicht Erscheinung ist, allein diese Zweydeutigkeit kan hier kein Misverständniß verursachen.

Die unveränderte intelligible Vernunft nun, die allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerley, von welcher jede würkliche Handlung die unmittelbare Würkung, welche selbst nicht in der Zeit seyn, nicht in einen neuen Zustand gerathen soll, darinnen sie vorher nicht war, wie kan sie gleichwohl so ganz verschiedene Würkungen zu verschiedenen Zeiten in der Erscheinung hervorbringen?

Dieselbige Kraft der Sonnenstralen härtet den Koth, und schmelzet das Wachs — aber hier ist eine besondere verschiedene Receptivität der Objekte, auf welche gewürkt wird. Das findet ja aber in Ansehung der Vernunft nicht statt.

„Was thut das alles, wird Kant erwiedern, mag „es doch immerhin, wie es ist, schlechterdings unbe„greiflich seyn, daraus folgt noch nicht Unmöglich„keit. Es soll nur eine transcendente Hypothese im po„lemischen Gebrauch seyn. Genug es sind Gründe vor„handen, die uns nöthigen, ein solches blos intelligibles „Vermögen, dessen Würkungen zwar anfangen, dessen „Causalität selbst aber nicht anfängt, und in welchem „keine Veränderungen vorgehen, anzunehmen.“

In dem Gedanken, daß die Zeit nur die Form der Erscheinungen sey, findet diese Idee, wie wir gesehen haben, keine Schuzwehr. Laßt uns sehen, was für Gründe sonst dafür aufgestellt werden mögen.

§. 13.

Fortsezung.

Den ersten Grund der Nothwendigkeit eine solche absolute Spontaneität anzunehmen sucht Kant (Siehe den Beweis des ersten Sazes der dritten Antinomie der reinen Vernunft) darinnen, weil ohne solche selbst im Lauf der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig sey.

Ich antworte: die transcendente und absolute, von aller Bestimmung durch Gründe, die der Zeit nach vorhergehen, unabhängige, zu diesen Bedürfnis hinang=

längliche Spontaneität findet sich in der würklichen ewigen unveränderlichen Thätigkeit der obersten Weltursache, deren unmittelbare Würkungen aber auch nicht angefangen haben, sondern so ewig sind, als die göttliche Thätigkeit selbst. Alles andere sind nur mittelbare Folgen daraus.

Siehe meine initia philosophiae de Deo, Cap. IV. Sect. I. §. 90.

Den zweiten Grund scheint Kant darinne zu setzen, daß, ohne jenes Vermögen beym Menschen anzunehmen, das Sollen, oder der Imperativ, den seine Vernunft ausspricht, und dessen Autorität sie anerkennt, oder eine sittliche, von der physischen unterschiedene, Nothwendigkeit nicht zu begreifen sey — daß ohne jenes Vermögen moralischer Tadel, — überhaupt Imputation nicht statt finden würde. Es kömmt alles auf den ersten Punct an. Dann giebt sich das übrige von selbst, wie wir zu seiner Zeit sehen werden. Und nun:

Jede Forderung der Vernunft, das Sollen, das sie ausspricht, jeder ihrer Imperativen bleibt gerecht, wenn Wir auch jezt nicht gleich, nach allen innern und äusern, ursprünglichen und hinzutretenden Bestimmungen, so seyn können, wie wir sollen. Sollen, wenn es ein vernünftiger Gedanke bleiben soll, sezt nur wenigstens die Möglichkeit voraus, durch Uebung und Anstrengung mit der Zeit dem Gedanken des Sollens durch die in der Moral anzugebenden Mittel endlich das seelige Uebergewicht über die Sinnlichkeit (im gewöhnlichen Sinn des Worts) zu verschaffen, und den Einflus, die Hindernisse der Sinnlichkeit, zu schwächen. Dann ist das Sollen ein Ziel, eine Idee, die uns die Vernunft vorhält, ob wir gleich nicht so gerade zu

und unmittelbar dieses Ziel ergreifen, oder ungestört festhalten können, sondern uns ein längerer und mühsamerer Weg erst dahin führt.

Es ist mir wie aus der Seele geschrieben, was der würdige Mann selbst schreibt: (S. 102. f. der Grundlegung zur Met. der Sitten.) „Das Sollen ist „eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für „jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft „bey Ihm ohne Hindernisse praktisch wäre ꝛc. (also giebt doch Kant selbst zu, daß die Vernunft in ihrer Würksamkeit gehindert und eingeschränkt werden könne, daß sie unter dem Einfluß gewisser Hindernisse stehe) „Für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, „als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bey denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft „für sich allein thun würde, heist jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Nothwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.„

Man verbinde damit die Stelle: Seite 113. „Das moralische Sollen ist mein eigenes nothwendiges Wollen, als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird nur so fern von mir als Sollen gedacht, als ich mich zugleich, wie ein Glied der „Sinnenwelt betrachte„

' Ich bitte meine werthesten Zuhörer, so sehr ich kan, sich an dasjenige zu errinnern, was sie in den moralischen Vorlesungen bey der mühsamen Entwikelung der Ideen von Verbindlichkeit und Pflicht über das Sollen, besonders das absolute Sollen, oder den kategorischen Imperativ gehört haben.

Wo liegt also noch die Differenz zwischen Kant und dir?

Zu-

Zuförderst darinnen, daß Kant ein Vermögen im intelligibeln Charakter des Menschen behauptet, oder doch zu behaupten scheint, kraft dessen er bey vollkommen demselben unverändertem Zustande der Vernunft und Sinnlichkeit, in welchem er unrichtig gehandelt, oder sich entschlossen hat, schon jezt anders und besser haben handeln können; welches ich hingegen läugne. Doch vielleicht sind unsere Geister auch in diesem Stücke in der Dunkelheit einander näher, als es scheint.

Darinnen sind wir beide einig, worüber St. Paul klagt: Wollen habe ich wohl, aber es fehlt mir oft das Vollbringen. Ich habe Lust am Gesez nach den inwendigen Menschen: Ich sehe ein Gesez in meinen Gliedern, das da wiederstreitet dem Gesez des Geistes. Aber daß ich in dem Augenblicke, wo ich nicht dem Gesez des Geistes folge, bey vollkommen unveränderten innern und äusern Umständen, auch bey völlig unveränderten individuellen intelligibeln Charakter schon jezt anders habe handeln können, dies läugne ich.

Die zweite Differenz ist subtiler. Sollen ist für mich weiter nichts, als mein eigenes nothwendiges Wollen, Wohlgefallen, Billigung, Interesse, das ich an gewissen Ideen, die mir die Vernunft vorhält, finden muß, wenn ich jezt in den glückli- Stunden der Gemüthsstille gleichsam eine Stufe höher trete, als ich würklich stehe, wenn ich mich als bloses Glied einer intelligibeln Welt denke, welches unter keinen Einfluß entgegenstrebender sinnlicher Triebe steht. Da habe ich nothwendig Lust am Gesez nach dem inwendigen Menschen. Die Idee, die mir gefällt, ist kein einzelner sinnlicher angenehmer Eindruck, sondern eine Vernunftidee. Z. E. die Idee des allgemeinen

Besten ist eine wahre Vernunftidee, ein Begriff, der alle mögliche Erfahrungen übersteigt, der mich jedoch nothwendig interessirt.

Nun läugne ich aber, daß dieses nothwendige Interesse NB. bey uns Menschen auf keine Weise von gewissen bekannten, in unserer Natur liegenden Gründen des Wohlgefälligen abhängig, und daraus begreiflich sey. Selbst von der Idee einer allgemeinen Gesezgebung, und Tauglichkeit der Maxime, nach der ich handle, in eine allgemeine Gesezgebung, getraue ich mir dieses zu beweisen. Doch davon ein andermal!

II.

Allgemeine vorläufige Uebersicht der Grundlosigkeit des gewöhnlichen Indeterminismus.

Wie soll überhaupt die Frage entschieden werden?

Der innere Sinn kan nicht Schiedsrichter seyn.

A.

Wie soll die Frage entschieden werden?

§. 14.

Vorerinnerung.

Wir dürfen die Analogie der bekannten Erfahrungen nicht verlassen, wir müssen auch einem blos analogisch allgemeinen Erfahrungssaz gemäs denken und handeln, so lange nicht dringende Gründe eine Ausnahme notwendig machen, so lange also nicht eigne unläugbare Erfahrung, oder ein glaubwürdiges Zeugnis, oder eine aus der absoluten Allgemeinheit gezogene Folge, welche andere ausgemachte Wahrheiten aufheben würde, dergleichen erheischt.

Gesezt also, der Grundsaz entscheidender Ursachen wäre auch nur ein aus der Erfahrung abstrahirter analogisch allgemeiner Saz (*) (da er hingegen

(*) Ich muß hier, um Ausschweifungen zu vermeiden, allen allerley werden.

gegen, nach einer andern Metaphysik, schon a priori feststeht) so dürfen wir doch ohne dringende Ursachen in der Frage über die entscheidenden Gründe unserer jedesmaligen Entschliesungen uns keine Ausnahme davon erlauben.

§. 15.

Das Daseyn **entscheidender Gründe** unserer jedesmaligen würklichen Entschliesung, folglich die jedesmalige physische, (§. 5.) innere, obgleich sehende Nothwendigkeit derselben, müßte bestritten, und also der Indeterminismus bestätiget werden:

1) entweder *a posteriori*,

a) entweder **unmittelbar**. D. i. die Erfahrung müßte mich unmittelbar **Möglichkeit** lehren, daß ich unter vollkommen denselben Umständen anders hätte wollen, und mich entschliesen können.

Daß dies unmöglich sey, wird gleich die Folge zeigen.

b) oder **mittelbar**,

α) entweder directe, d. i. es müßten Erfahrungen aufgestellt werden, wo, ich unter vollkommen denselben Umständen, das eine mal so, das andere mal anders gewollt, und mich entschlossen hätte.

Daß eine solche Erfahrung unmöglich sey, wird sich auch gleich ausweisen.

β) oder indirecte, d. i. es müßten gewisse natürliche Empfindungen, Gefühle, z. E. der

Reue

Reue über eigenes, des Unwillens über fremdes Verhalten, aufgestellt werden, welche ohne jene Voraussezung ungereimt wären.

Auch dies wird sich weiter unten zur Befriedigung heben lassen.

2) oder *a priori*.

a) entweder directe.

Dies ist unmöglich. Denn die Frage: Ob unser Geist eine Kraft sey, die unter vollkommen einerley Umständen, in völlig demselben Zustand auf verschiedene Weise sich entschliesen könne, betrifft die existirende Beschaffenheit eines würklichen Dinges. So etwas aber a priori directe zu erkennen, ist nach der Vernunftlehre unmöglich.

b) oder *apagogice*. D. i. es müßte gezeigt werden, daß andere a priori feststehende Wahrheiten darunter leiden, wenn wir nicht dem Menschen ein Vermögen beylegen, unter vollkommen denselben ganz unveränderten innern und äusern Umständen so und auch anders wollen, oder sich entschliesen zu können. Auch davon zu seiner Zeit. Man wiederhole einstweilen, was (§. 13.) über das Sollen gesagt worden.

B.

Der innere Sinn kan nicht Schiedsrichter seyn.

a.

Nicht unmittelbar.

§. 16.

Möglichkeit läßt sich nicht empfinden und erfahren.

Möglichkeit, da sie keine objektive Bestimmung irgend eines Gegenstandes der innern oder äusern Empfindung, sondern ein bloser Gedanke, eine blose Kategorie der Modalität, oder, so man will, ein bloser Verhältnisbegriff ist, (siehe meine Instit. Log. et Met. §. 292.) ist kein möglicher Gegenstand irgend einer Empfindung und Erfahrung, sondern muß entweder aus der Würklichkeit geschlossen, oder auf andere Art a priori dargethan werden. (*)

Es ist daher keine unmittelbare Erfahrung auch nur möglich, daß wir ein Vermögen hätten, unter vollkommen denselben Umständen, da wir so gewollt, d. i uns entschlossen haben, auch nicht wollen, oder anders wollen zu können.

(*) Z. E. die Möglichkeit des schlechterdings Einfachen. S. Instit. Log. et Met. §. 283. 289.

b.

Nicht mittelbar directe.

§. 17.

Das Nichtseyn einer Sache kan nicht empfunden, sondern, daß etwas nicht sey, kan aus dem Nichtempfinden

den nur unter der Bedingung geschlossen werden, daß die Sache so beschaffen, und der Grad meiner Aufmerksamkeit so groß gewesen, daß die Sache, wenn sie war, hätte empfunden werden müssen.

Es ist daher schlechterdings nicht möglich durch Erfahrung unmittelbar auszumachen, daß zwey vorkommende würkliche Fälle völlig einerley sind, oder daß ich mich zweimal unter vollkommen denselben innern, und äussern Umständen befunden, und doch das einemal so, das andremal anders gehandelt hätte. Das Nichtseyn des Unterscheidenden beyder Fälle ist kein möglicher unmittelbarer Gegenstand der Erfahrung, und der Schluß vom Nichtempfinden auf das Nichtseyn, würde hier um desto unsicherer seyn, da der Unterschied beyder Fälle in etwas schlechterdings nicht zu bemerkenden, z. E. in ganz dunkeln Vorstellungen, oder in gewissen Bestimmungen des intelligibeln Charakters, die nicht Erscheinungen, nicht mögliche Gegenstände der Erfahrung sind, gelegen haben kan.

§. 18.

Resultat.

Es ist also eine an sich unmögliche Sache, aus der innern Emfindung unmittelbar oder mittelbar directe beweisen zu wollen, daß wir ein Vermögen hätten unter vollkommen denselben innern und äusern Umständen, da wir etwas wollen und beschliessen, auch nicht wollen oder anders wollen zu können.

Das übrige (§. 15.) wird bey Beantwortung der Einwürfe gegen den Determinismus nachgeholt werden.

III.

Bestimmtere Erklärung des Indeterministen über die Willkühr.

§. 19.

Worinnen sie sich äusere.

Freiheit oder Willkühr im indeterministischen Sinn soll überhaupt darinnen bestehen, daß ich unter vollkommen denselben bleibenden innern und äusern Umständen anders hätte wollen können, als würklich geschahe. Sie soll sich äusern

1) Durch eine bestimmte willkührliche Gewalt über den Gebrauch und Richtung meiner Aufmerksamkeit, oder überhaupt meiner denkenden Kraft, d. i. ich könne **in den meisten Fällen** meine Aufmerksamkeit gebrauchen und richten, **wie ich wolle**, NB. **ohne daß dieses Wollen selbst durch etwas anders auf eine entscheidende Weise bestimmt werde.**

Nach der Meynung des Indeterministen wird die Richtung der Aufmerksamkeit auf eine entscheidende Weise nicht bestimmt

a) durch die natürliche alleinige Stärke gewisser Vorstellungen, aber auch nicht

b) durch andere hinzutretende Reitze und Motife, nicht durch die eintretende Vorstellung des Nutzens, oder Schadens der gebrauchten, oder unterlassenen Aufmerksamkeit, oder durch die Vorstellung eines gewissen

wissen andern Interesse, z. B. des Verhältnisses gewisser Ideen, vielleicht an sich der schwächsten, zum Zweck der gegenwärtigen Meditation, oder zu andern Absichten, sondern

c) unter vollkommen denselben innern und äusern Umständen soll ich meine Aufmerksamkeit brauchen wollen und nicht wollen, so oder so richten können.

Denn sonst sagt auch der Determinist: Ich kann meine Aufmerksamkeit richten, wie ich will. Die Richtung meiner Aufmerksamkeit hängt von meinen Wollen ab, und steht in diesem Verstande in meiner Gewalt. Aber jenes Wollen selbst, der Vorsatz, meine Aufmerksamkeit zu gebrauchen und zu richten, wird jedesmal durch gewisse Reitze, durch ein gewisses Interesse und den Grad seiner Würksamkeit auf eine entscheidende Weise bestimmet.

2) Durch eine bestimmte willkührliche Gewalt über unsere Vorstellungen,

a) Die Erwerbung derselben.

b) die vorsetzliche Erweckung, oftmalige Erneuerung und Uebung darinnen, und die davon abhangende künftige grösere Leichtigkeit der von selbst ohne Mühe eintretenden Erinnerung.

c) das Auffassen und Unterhalten gewisser Vorstellungen.

d) Stärke und Lebhaftigkeit derselben, folglich auch

e) über die Würksamkeit derselben, und ihren

ihren Einfluß auf das fernere Wollen, Begehren, und Verabscheuen, Entschliesung.

Wie fern nun auch der Determinist eine Gewalt über unsere Vorstellungen lehre, ist aus dem vorigen leicht abzusehen.

3) Durch eine bestimmte willkührliche Gewalt über die Stärke, Dauer, Folge und Abwechselung unsers Wollens, Ebbe und Fluth unserer Begierden und Verabscheuungen.

Dieses Dritte hängt nun gänzlich vom zweiten ab, mithin auch vom ersten, steht und fällt mit jenem.

Auch der Determinist glaubt von Herzen und lehrt nach seiner Art eine Gewalt über den Lauf unserer Begierden und Verabscheuungen, aber in keinem andern Sinn, als er glaubt, daß die Aufmerksamkeit in unserer Gewalt stehe (N. 1.)

4) Durch eine willkührliche Gewalt über die Vollstreckung unseres Willens durch korrespondirende Handlungen und Bewegungen des Körpers, oder die sogenannten motus voluntarios.

Es bedarf keiner Wahl unter den bekannten drey Hypothesen der Gemeinschaft zwischen Geist und Körper. Genug, wenn ich anhaltend gewisse Bewegungen meines Körpers will, und dieses Wollen wird durch keine dazwischenkommende Vorstellungen und Bedenklichkeiten unterbrochen,

brochen, so erfolgt die Bewegung selbst, als eine entschiedene unausbleibliche Folge meines Wollens.

Es kommt also lediglich darauf an, ob wir über dieses Wollen selbst, im indeterministischen Sinn eine unmittelbare und direkte Gewalt haben. Es reducirt sich folglich dieses vierte Stük aufs dritte, dieses aufs zweyte, und dieses aufs erste.

Ich brauche nun nicht noch einmal zu erinnern, wie fern der Determinist dieselbige Sprache führte und von einer Gewalt über die Bewegungen unsers Körpers rede.

§. 20.

Der innere Sinn lehrt eine solche Willkühr nicht.

Aus dem 18. §. ist also klar, daß die Erfahrung des innern Sinnes eine solche Willkühr im indeterministischen Sinn nicht allein nicht lehre, sondern auch nicht lehren könne.

Ein Einwurf, der von der möglichen Anstrengung der Aufmerksamkeit hergenommen ist, kan durch genaue Zergliederung dieses Zustandes sogleich entkräftet werden.

§. 21.

Was es überhaupt heise: Unsere Aufmerksamkeit anstrengen?

Anstrengung der Aufmerksamkeit ist eine, ungeachtet der empfundenen Schwierigkeit, fort-

dauernde vorsezliche Richtung der Aufmerksamkeit auf gewisse Ideen und Gegenstände. Sie schliest also in sich:

1) Empfindung von Schwierigkeit. Dies zu verstehen müssen wir zuvor untersuchen, unter welchen Umständen der Gebrauch und die Richtung unserer Aufmerksamkeit uns leicht werde.

2) Daß, ungeachtet dieses zurükstosenden Gefühls der Schwierigkeit, das Wollen, der Vorsaz, unsere Aufmerksamkeit so zu richten, fortdauere.

§. 22.

Leichtigkeit des Gebrauchs der Aufmerksamkeit.

Leicht wird uns der Gebrauch oder die Richtung der Aufmerksamkeit

1) Wenn die Idee schon an sich eine gewisse natürliche Stärke hat.

2) Wenn durch die hinzutretende Vorstellung des Nuzens, oder überhaupt eines gewissen Interesse, oder durch andere lebhafte und interessirende Nebenideen die an sich schwache Idee belebt und unterstüzt wird.

3) Wenn keine heterogenen und konträren Ideen die Aufmerksamkeit vertheilen, und nach andern Richtungen hinziehen.

§. 23.

Schwierigkeit.

Schwer wird uns die Aufmerksamkeit unter entgegengesezten Verhältnissen;

1) Wenn die Idee für sich eine geringe natürliche Stärke hat. Z. E. sehr einfache abgezogene Begriffe.

2) Wenn nicht die zugesellte Vorstellung des Nutzens, der Wichtigkeit, überhaupt eines gewissen Interesse, der an sich schwachen Vorstellung zu Hülfe kömmt, und sie belebt.

3) Wenn insonderheit konträre und heterogene Vorstellungen die Kraft des Geistes nach ganz andern Richtungen hinlenken.

Schwierigkeit überhaupt ist eine temporäre, oft nur momentane, physische Unmöglichkeit.

§. 24.

Erklärung des ganzen Phänomens.

Ich strenge meine Aufmerksamkeit an. Das heist:

1) Ich fühle zwar Schwierigkeit, §. 22. 23. gleichwohl aber ist

2) der Wille da, ungeachtet aller Schwierigkeiten, meine Aufmerksamkeit so zu richten. Und dieser Wille wird

3) offenbar bestimmt durch genugsam kräftige Bewegungsgründe von allerley Art.

4) Dieses Wollen muß anhalten und fortdauren. Und diese anhaltende Thätigkeit der Seele gründet sich wieder offenbar

5) auf die Fortdauer des Einflusses und der Würksamkeit der Bewegungsgründe, auch wohl neue hinzutretende. Dazu kömmt

 6)

6) allmählige Abnahme der Schwierigkeit, glüklicher Fortgang, Belohnung der Mühe der Anstrengung, u. s. w.

Gewiß ist auch hier nicht das geringste ohne entscheidende Gründe.

§. 25.

Schlußanmerkung.

Die aus manchen Köpfen durch alle obigen Gründe (des zweiten Abschnitts) nicht zu vertilgende Einbildung, der unverwerfliche Zeuge des innern Sinnes lehre es, daß man, unter vollkommen denselben innern und äusern Umständen, auch anders habe wollen und sich entschliesen können, mag bey einigen allzukurzsichtigen wohl entstanden seyn:

1) Daher, daß man bemerkte: Einerley Ermahnungen, Bewegungsgründe (objektiv) machen nicht auf alle Menschen, ja nicht auf ein und ebendenselben, zu verschiedenen Zeiten, einerley Eindruk, ohne zu bedenken die unendliche subjektive Verschiedenheit.

2) Daher, daß man das eigentliche Moment der würklichen Entschliesung verwechselt mit dem Zustande vorher, und mit dem Zustande, nachdem wir schon gehandelt haben, und die Begierde verbraust hat, oder befriediget ist.

Vor der völligen Entschliesung hatten die Bewegungsgründe noch nicht die volle Stärke und Würksamkeit. Es schwankten die Vorstellungen von entgegengesezten Seiten noch hin und her.

Wenn

Wenn wir uns entschlossen, gehandelt, und die Begierde befriediget haben, so sind nicht mehr völlig dieselben Umstände da, wie im Augenblik der Wahl. Denn

a) zeigt sich jezt schon manchmal gleich die Erfahrung gewisser ganz unerwarteter Folgen.

b) Sobald die Bewegungsgründe ihre Würkung gethan haben, nach der Explosion, fangen sie an von Grad zu Grad schwächer zu werden, und nun kommen

c) diejenigen Vorstellungen mit mehrerer Stärke zum Vorschein, die vorher verdunckelt und geschwächt waren.

Und nun wundern wir uns oft selbst, wie es nur möglich gewesen sey, so zu handeln — glauben, daß wir ein andermal gewis nicht wieder so etwas thun werden — und machen doch noch zu wiederholten malen die unangenehme Erfahrung der Schwäche unsers noch lange nicht genug befestigten Charakters.

IV.

Wie ferne der Mensch frey sey? Bestimmtere Darstellung des Determinismus.

§. 26.

Erste Vorerinnerung.

Freyheit bedeutet

1) manchmal eine gewisse ursprüngliche Anlage in der Natur des Menschen zu einen künftigen Zustande möglicher Vollkommenheit seines jedesmaligen Wollens.

2) Manchmal diesen Zustand nach und nach erworbener Vollkommenheit selbst.

Die Nahmen moralische Freyheit und Sklaverey erläutern diese Bedeutungen.

§. 27.

Zweite Vorerinnerung.

Man spiele nicht mit den Worten: Vernunft und Sinnlichkeit — vernünftige und sinnliche Vorstellungen. Da ich aber nicht Lust habe, mich selbst auszuschreiben, so verweise ich auf dasjenige, was ich in der allgemeinen praktischen Philosophie S. 377 : 386 über diesen zweydeutigen Ausdruck gesagt habe.

Einige nennen vernünftige Vorstellungen nur diejenigen, wo sich gar nichts sinnliches, nach

nach der innern, oder äusern Empfindung, mit einmischt. Auf diese Art, dächte ich, müßte jede Vorstellung, so ferne sie mich interessiret, zu den sinnlichen gerechnet werden.

Denn, was ist das Interesse anders, wenn man sich nicht hinter Worte stecken will, als eine Art des Wohlgefallens. Sollte es also in diesem Verstande bey uns Menschen eine einzige praktische Vorstellung geben, die nicht sinnlich wäre.

Das Interesse ist eine Würkung, die erscheint. Rechnet man nun alles, so fern es erscheint, zur Sinnlichkeit, so gehört das Interesse zur Sinnlichkeit.

Der Grund des Interesse liegt zulezt in einer gewissen Einrichtung unserer Natur, welche schon a priori vor allem Interesse da ist. Hierinnen ist aber kein Unterschied zwischen dem empfundenen geistigsten ursprünglichen und unmittelbaren Interesse, und zwischen der gröbsten körperlichen ursprünglichen und unmittelbar angenehmen Empfindung. Denn der Grund des Angenehmen liegt auch da in einer bekannten, oder unbekannten Einrichtung unserer Natur, die schon a priori da ist.

Der lezte Grund alles wohlgefälligen und angenehmen, folglich auch alles interessirenden, muß liegen in dem Verhältnis zu einem gewissen Grundtriebe des Geistes. Das Interesse ist nicht der Grund dieses Triebes, sondern der Trieb ist der Grund des Interesse.

Zugegeben, daß die Idee, die ein Interesse für mich hat, nichts sinnliches sey, so giebt es zwar ein von allen sinnlichen Vorstellungen unabhängiges

Interesse, ein ganz ursprüngliches, nicht aus andern angenehmen Vorstellungen abgeleitetes Interesse — aber das Interesse selbst, das ich daran nehme, ist etwas sinnliches — und das Interesse im allgemeinsten Sinn ist jederzeit der Grund unserer würklichen Vorsäze und Entschliesungen.

Eine Entschliesung demnach, die von allen sinnlichen unabhängig wäre, ist wenigstens bey uns Menschen nicht möglich.

§. 28.

Dritte Vorerinnerung.

Man spiele auch nicht mit dem Ausdruck: **Wille, Wollen, Begierde.**

Wir verstehen hier durch **Wollen** den sogenannten voluntatem finalem, die endliche Entschliesung, den Ausschlag unserer Wahl unter mehrerern möglichen Arten zu handeln.

Wenn z. E. selbst eine gröbere sinnliche Begierde mit unsern Bewußtseyn das Uebergewicht über die entgegengesezten vernünftigen Vorstellungen — des Sollens erhält, so ist das ein **Wollen.**

Giebt man auf einen andern Gebrauch Achtung, so ist **Wollen** bey einigen so viel, als das nothwendige Interesse, das ich an gewissen Vorstellungen der Vernunft, unabhängig von allen andern sinnlichen angenehmen Eindrücken finden muß.

Die unbekannte Einrichtung unserer Natur, oder, das blos intelligible Vermögen, kraft dessen ich an solchen Ideen, unabhängig von allem andern Interesse, ein

ein nothwendiges Interesse finden muß, ist der Wille. So verstehe ich wenigstens die Ausdrücke: Der Wille sey Causalität oder das Vermögen der Causalität durch Freyheit d. i. unabhängig von Bestimmung durch ein anderes Interesse. Der Wille ist gleichsam das *prius* (in signo rationis) und das Interesse das posterius, oder die Würkung des Verhältnisses einer Idee zum Willen.

Bey uns Menschen ist nun ein Wollen in der Bedeutung freilich oft nur voluntas nudae complacentiae, wie es die Alten nennten, und geht nicht allemal in würkliche Entschliesung und Handlung über.

Unterscheidet man nun die Begierde von dem Wollen, Willen, so ist jede Thätigkeit, so fern sie schon durch etwas angenehmes und gefälliges nach der innern und äusern Empfindung bestimmt wird, Begierde.

§. 29.

Erste Bedeutung der Freyheit.

Frey ist oft so viel, als ausgebreitet, auf vieles ausdehnbar. In diesem Verstande sagen wir, das die Vorstellungskraft des Menschen freyer sey, als die Vorstellungskraft des Thieres. Sie ist auf mehreres ausbreitbar, da hingegen die Vorstellungskraft der Thiere nur auf einen engen Kreis eingeschlossen ist. Für menschliche Vorstellungskraft hingegen kan mit der Zeit alles Reiz der Aufmerksamkeit bekommen.

Irwing nennt dieses die Beachtsamkeit.

§. 30.

Zweite Bedeutung.

Eine Kraft würkt frey, in so ferne ihr

ihrer Natur, ihrer Bestimmung, Tendenz, Gesetzen, gemäs zu würken durch nichts gehindert wird. Man kan hieraus abnehmen, in welchen Verstande man sage: Die Vernunft würkt frey auf unsere Entschliesungen.

In dieser Bedeutung würde die Freyheit des Menschen eine höhere Stufe der Vollkommenheit seyn, auf welcher er nicht gleich vom Anfang steht, sondern zu welcher er nur nach und nach durch mühsame und anhaltend fortgesezte Uebungen empor strebt.

Man sehe, was ich S. 38. aus Kant angeführt habe.

Ein Geist, der ganz reine Vernunft, dem die Vorstellung dessen, was recht und gut, durch sein ganzes Daseyn unverändert gegenwärtig ist, ist in diesem Sinn **ursprünglich frey**. Wir werden es nur nach und nach. Bey uns ist die Vernunft im Anfange nicht ohne Hindernisse praktisch. Sie hat nicht volle Gewalt über das Begehrungsvermögen. Lauter Ausdrücke, die Kant selbst braucht.

§. 31.

Dritte Erklärung.

Freyheit des Menschen, als eine natürliche Anlage betrachtet, ist, wie Basedow sagt, die Veränderlichkeit unsers Wollens durch moralische Mittel. Der Mensch ist frey, in so fern sein Wollen, wenn es gleich jezt noch nicht gut und richtig war, durch moralische Mittel **verbesserlich**, überhaupt **bestimmlich** ist.

Moralische Mittel aber sind nicht blos die vollendeten Vernunftbegriffe, von Recht und Unrecht,

moralisch guten und bösen, von dem, was wir sollen, sondern überhaupt alle sich allmählig entwickelnde und eintretende, deutliche und besonnene Vorstellungen von etwas guten und bösen, die Ueberlegung der versteckten und entfernten Folgen, des Schadens und Nutzens für eigene und fremde Vollkommenheit, Strafen und Belohnungen, Lob und Tadel, einleuchtende Erinnerungen, allgemeine nach und nach gebildete Maximen. rc.

Diese Vorstellungen, sie mögen nun schon richtig, oder unrichtig, vollständig, oder unvollständig und einseitig seyn, bringen, unter Bedingung einer gewissen Würksamkeit und Stärke, das jedesmalige Wollen auf eine so entscheidende Weise hervor, daß bey vollkommen demselben Zustande der Erkenntnis und der Vorstellungen der Entschluß nicht anders ausfallen konnte.

Freyheit in diesem Verstande ist also so viel, als Verbesserlichkeit unserer praktischen Erkenntniß in der Extension und Intension, und vermittelst derselben auch unserer Denkungsart, unserer Gesinnungen und Entschliesungen.

§. 32.

Weitere Erläuterung.

1) Die Erwerbung und Entwickelung solcher praktischen Kenntnisse und Vorstellungen überhaupt hängt ab von Erfahrung, Unterricht und Nachdenken; folglich

a) von der Gelegenheit, die wir gehabt haben, Erfahrungen zu machen, oder Unterricht zu erlangen, folglich zum Theil von der gesamm-

sammten Verknüpfung, in welcher wir durch unser ganzes Daseyn gestanden haben.

b) vom vorsezlichen Gebrauch unserer Aufmerksamkeit und unsers Nachdenkens.

Aber dieser Vorsaz aufzumerken und nachzudenken, hängt immer wieder auf eine entschiedene Weise von Erfahrung des Schadens und Nuzens der gebrauchten oder unterlassenen Aufmerksamkeit, von Beyspielen und Umgang, Unterricht, Erziehung und Angewöhnung ab, folglich zulezt dennoch von unserer ganzen Lage und Verknüpfung.

Nicht zu gedenken des möglichen ursprünglichen Unterschiedes der Thätigkeit und Munterkeit der Geisteskräfte.

Daher entsteht bey einem der Vorsaz, und die Fertigkeit des vorsezlichen Aufmerkens und Nachdenkens früher, bey dem andern später, bey dem einen schon jezt stärker und fester, bey dem andern träger und schwächer.

§. 33.

Fortsezung.

2) Die Erweckung und Erneuerung solcher Vorstellungen hängt ab

a) theils unmittelbar von blos äussern Veranlassungen und Verknüpfungen nach den Gesezen der Ideenassociation,

b) theils von der jezigen vorsezlichen Anstrengung unserer Erinnerungskraft,

c)

c) theils von der ehemaligen vorsetzlichen Uebung in gewissen Vorstellungen und Verknüpfung derselben mit andern so, daß sie nach den Gesetzen der Ideenverbindung nunmehr in kritischen Augenblicken leicht von selbst aufwachen.

Aber jenes vorsetzliche Nachdenken und Besinnung, (litt. b.) und diese vorsetzliche ehemalige Uebung in gewissen Vorstellungen und absichtlich künstliche Verknüpfung mit andern, (litt. c.) hängt selbst wieder auf eine entschiedene Weise ab von eigener Erfahrung des Schadens oder Nutzens, von eigener Einsicht der Nothwendigkeit, oder von Unterricht, und Erziehungen, der frühzeitigen oder vernachläßigten Gewöhnung, folglich ultimato doch auch wieder von der ganzen Lage und Verknüpfung, in welcher ein Mensch durch sein ganzes Daseyn gestanden hat.

§. 34.

Fortsetzung.

3) Die Würksamkeit endlich, oder der bestimmte Grad des Einflusses der Vorstellungen auf unser jedesmaliges Wollen hängt nicht unmittelbar von unserm Wollen selbst ab, sondern:

a) davon, daß sie zahlreich, leicht, schnell, lebhaft, und mit dem Gefühl der Ueberzeugung eintreten.

Wie viel ein jeder dieser Umstände zu bedeuten habe, ist in der Allg. prakt. Philosophie S. 368-373. zur Genüge erörtert worden.

b) also von der jedesmaligen individuellen Lage des Ge-

Gemüths und des Körpers, (nach unläugbaren anthropologischen Grundsätzen.)

c) von der ursprünglich verschiedenen mehrern, oder mindern Munterkeit, Thätigkeit und Stärke der Geisteskraft.

d) von der jetzigen vorsetzlichen Richtung meiner Aufmerksamkeit auf gewisse Bewegungsgründe, daß ich diese Ideen vorsetzlich festhalte, und dadurch den Einfluß anderer schwäche.

Und auf diese Weise hat unser Wollen einen Einfluß (indirecte) auf das Wollen d. i. wir können durch das vorsezliche Auffassen und Festhalten gewisser Vorstellungen den Einfluß derselben auf ein anderweitiges Wollen befördern.

e) von der ehemaligen vorsetzlichen Uebung in gewissen praktischen Vorstellungen, daß sie zur bestimmten Zeit, wo es nöthig ist, von selbst leicht, schnell, lebhaft, zahlreich und mit Gefühl der Ueberzeugung eintreten. Aber

f) alle diese Vorsäze selbst hängen wiederum ab von Erfahrung und Einsicht des Nuzens, und der Nothwendigkeit solcher vorsezlichen Uebungen und Richtungen unserer Denkkraft, von Ermahnung und Unterricht, von Erziehung und Angewöhnung, folglich von tausenderley Umständen, welche in der gesammten Verknüpfung liegen.

§. 35.

Erstes Resultat aus dem bisherigen.

Wenn wir demnach nicht bey den nächsten und nähern Gründen unsers jedesmaligen Wollens stehen

stehen bleiben, sondern nach den entferntesten Gründen forschen, und solche wenigstens im Allgemeinen angeben sollen, so liegen diese

1) in einer ursprünglichen Einrichtung und verschiedenen grösern oder geringern Vollkommenheit des menschlichen Geistes selbsten.

2) in der gesammten Verknüpfung, in welcher jedes vernünftige Wesen durch sein ganzes Daseyn steht, und gestanden hat.

Es ist wahr, daß vieles von diesen Verknüpfungen selbst wieder von unsern vorsezlichen Handlungen abhängt. Allein von diesen gilt doch wieder das vorhergehende.

§. 36.

Zweites Resultat.

Kein Mensch kan, wenn wir seinen ganzen innern und äusern Zustand bis auf den ersten Keim verfolgen, schon jezt anders, vollkommener, weiter seyn, als er ist.

Aber er kan anders werden, wenn er will. Er soll und muß auch anders werden und weiter kommen.

Diese Vorstellung selbst, daß wir anders werden können, wenn wir wollen, und den Vorsaz haben, die Einsicht, daß wir anders werden müssen und sollen, gehört unter die vorzüglichsten moralischen Bestimmungsmittel des Wollens selbst.

Ob gleich diese Dinge bey einem Menschen eher, bey dem andern später, kräftig und würksam werden, welche

welche Verschiedenheit dann wieder ihre entscheidenden Gründe in den vorher angezeigten Stücken und Ursachen findet.

§. 37.

Nachtrag zum §. 31.

Der Mensch ist frey, in so ferne sein Wollen durch moralische Mittel bestimmlich und verbesserlich ist. Zu diesen gehören nun Vorzugsweise die vollendeten Begriffe von **Recht** und **Unrecht**, der Gedanke von **sittlicher Nothwendigkeit**, von **Sollen**, **Verbindlichkeit**, **Pflicht**.

Der Mensch ist also frey, in so ferne er

1) nicht nur dieser Begriffe und Vorstellungen fähig, sondern in so fern es ihm auch

2) möglich ist, durch den Gedanken von sittlicher Nothwendigkeit, durch den kategorischen, und die in Beziehung auf denselben stehenden hypothetischen Imperative, mit andern Worten, durch den Gedanken von Pflicht, selbst wider die entgegenstrebenden sinnlichen Triebe und Begierden, bestimmt zu werden.

Er ist frey, in so fern es möglich ist, **nach und nach** unabhängig zu werden von dem Einfluß, von den Hindernissen der Sinnlichkeit im Gegensaz der vernünftigen Vorstellung des Rechts und Unrechts, der sittlichen Nothwendigkeit, oder des Sollens.

Er ist frey, in so fern es möglich ist, nach und nach jedesmal ein so überwiegendes Interesse zu finden an

an dem, was er **soll**, daß er nun nichts stärker **will** und **begehrt**, als das, was er soll; — unabhängig zu werden von der Nötigung, von dem hinreisenden, von der Gewalt entgegenstehender sinnlicher Antriebe und Neigungen.

Um aber jenem an sich natürlich nothwendigen Interesse das Uebergewicht zu verschaffen, ist nicht allein alles dasjenige nothwendig, was §. 34. über die Würksamkeit der Vorstellungen gesagt worden ist, sondern die **Sinnlichkeit selbst** muß in einem gewissen Verstande dieses Uebergewicht befördern helfen, insonderheit durch die gar wohl mögliche herrschende und unüberwindlich gewordene Ueberzeugung:

> Daß, wenn ich allezeit will, was ich soll, so gesinnt bin, wie ich soll, wenn ich thue, was Recht ist, troz aller Aufopferungen und Einschränkungen gewisser Privatvortheile, meiner partikulären Wünsche und Neigungen, ich auch mein eigenes wahres Beste, meine Glükseligkeit, die **Zufriedenheit mit mir selbst**, und mit dem Lauf der Dinge in der Welt, auf die sicherste Weise befördere in Zeit und Ewigkeit.

Man lese darüber die Betrachtungen in der Moral. S. 435 - 458. Wer sich einbildet, daß ohne diese Ueberzeugung das Interesse des Sollens in jedem Fall das sichere Uebergewicht über alle entgegengesezte Reitze behalten könne, der kennt den Menschen nicht, oder will mit Fleis nicht verstehen, was andere ehrliche Leute beym Ausdruck Glückseligkeit denken.

Man sieht leicht ein, daß diese Unabhängigkeit gewis kein ursprünglicher Zustand unserer Natur sey, sondern nur nach und nach erworben werden könne.

Wenn nun die Vorstellung der sittlichen Nothwendigkeit, der Gedanke von Pflicht und Sollen, wenn

 das

das Interesse der Vernunft so kräftig und überwiegend wird, daß es das feste Wollen, den festen Vorsaz und Entschliesung selbst hervorbringt, selbst den entgegengesezten partikulären Trieben und Neigungen zuwider, so ist jener bestimmte Einfluß eben so wohl physische Nothwendigkeit in der Bedeutung des 5ten §.

Daß aber die Einsicht der sittlichen Nothwendigkeit bey einem eher, bey dem andern später sich entwickelt, daß diese erlangte Einsicht bey einem schon kräftiger ist, als bey dem andern, das hat alles wieder seine entscheidenden Gründe; zulezt einmal in der verschiedenen ursprünglichen Anlage und Vollkommenheit der Geister, und dann in ihrer gesammten Verknüpfung und dem Einfluß der Umstände.

Einiges über die Grade der Vollkommenheit der Freyheit nach deterministischer Schäzung wird erst weiter unten vorkommen.

V.

Beantwortung der gefürchtetesten Einwürfe wieder den Determinismus.

§. 38.

Vorerrinnerung.

Ich eile jezt den §. 15. entworfenen Plan zu vollenden. Der innere Sinn lehrt weder unmittelbar, noch mittelbar directe Freyheit und Willkühr in indeterministischen Sinn §. 16 - 18. Vielleicht sind die apagogischen Beweise desto überzeugender. Laßt uns sehen!

§. 39.

Erste allgemeine Beschuldigung.

Der Determinist hebe alle Sittlichkeit auf.

Die fürchterlichste Anklage des Deterministen auf Leib und Ehre ist diese, daß durch seine Lehre alle Moralität, aller Unterschied zwischen dem physischen und moralischen, alle sittliche Begriffe, Urtheile und Empfindungen aufgehoben würden.

Wer sich einbildet, daß es dergleichen Gegner nicht mehr gebe, der lese das Compliment, was im ersten Aufsatz des ersten Bandes der philosophischen Unterhaltungen (Leipzig 1786.) über die wesentliche Kraft der menschlichen Seele dem Deterministen gemacht ist: Die Lehre von der Nothwendigkeit untergrabe alle Religion und Sittlichkeit — die Natur der Freyheit sey vielmehr

mehr, gegen alle möglichen Handlungen in vollem Gleichgewichte zu bleiben.

Der Ungrund dieses Vorwurfs zeigt sich durch genauere Bestimmung der Begriffe.

§. 40.

Erste Bedeutung des moralischen.

Moralisch heist

1) alles, so fern es durch deutliche und besonnene Vorstellungen bestimmt wird, oder doch bestimmlich ist, also auch insbesondere dasjenige, was, und in so ferne es unabhängig von blos sinnlichen Trieben durch Vernunft-Ideen bestimmlich ist.

Moralisch wäre also das Interesse, das wir an gewissen Vernunftideen, unabhängig von einem andern Interesse fänden, moralisch unsere Vorsäze und Entschliesungen, also unsere Zweke und Absichten, und was davon weiter abhängt.

In dieser Bedeutung wird kein vernünftiger Mann behaupten, daß der Determinismus die Sittlichkeit aufhebe.

§. 41.

Zweite Bedeutung.

Moralisch heist

2) alles, was u. s. f. es auf unser Wollen, auf unsere Denkungsart, auf unsere Gesinnungen und Ent-

Entschliesungen einen Einfluß hat, oder haben kan.

In dieser Bedeutung könnte man das sogenannte malum metaphysicum, oder die ursprünglichen Schranken der mnschl. Natur, gar füglich ein angebohrnes moralisches Uebel nennen.

Auch in dieser Bedeutung wird hoffentlich niemand behaupten, daß Determinismus die Sittlichkeit aufhebe.

§. 42.

Dritte Bedeutung.

Moralität bedeutet

3) diejenige Beschaffenheit, oder dasjenige Verhältniß unserer Gesinnungen, Handlungen, Entschliesungen, da sie, als Recht oder Unrecht, als sittlich gut, oder böse, als etwas, das da seyn, oder nicht seyn soll, betrachtet werden.

Nun mag man den allgemeinen Begriff von Recht und Unrecht bestimmen, wie man will, entweder auf die Art, wie es in der allg. praktischen Philosophie S. 435. ff. geschehen ist, oder auf andere Weise, so wird durch Determinismus dieser sittliche Unterschied eben so wenig, als der Begriff des Sollens, oder der sittlichen Nothwendigkeit, aufgehoben.

§. 43.

Vierte Bedeutung.

Moralität bedeutet endlich

4) denjenigen Umstand von Etwas, vermöge dessen

es mir zugerechnet werden kan. (Grund der Imputabilität)

Eine genauere, gleich folgende Zergliederung, was es heise: Jemand etwas zurechnen, wird uns belehren, daß auch in diesem Sinn Determinismus die Sittlichkeit nicht aufhebe.

§. 44.

Imputatio facti.

Einem etwas zurechnen heist

1) nur urtheilen, daß er als Urheber (auctor) vor etwas zu betrachten sey.

Wenn wir nun aber jemand Urheber von etwas nennen, so haben wir entweder schon dabey die Nebenideen von Lob und Tadel, Schuld oder Verdienst, im Gedanken, oder wir brauchen den Ausdruck: Urheber von etwas seyn, in einem noch ganz gleichgültigen Sinn.

In diesem lezten Falle bin ich Urheber, nicht blos Ursache,

a) von jeder vorsezlichen Handlung, oder Unterlassung, oder von jeder Handlung, die ich gewolt habe.

b) von allen dem, was in einem solchen vorsezlichen Thun und Lassen auf irgend einige Weise weiter gegründet ist, (ich mag es nun vorausgesehen, beabsichtiget haben, oder nicht, es mag mich deswegen Lob und Tadel treffen, oder nicht,

es

es mögen mir darüber Vorwürfe gemacht werden können, oder nicht) folglich auch

c) von jeder sogenannten *actione, ad libertatem relata.*

Diese Art der Zurechnung, dieses blos theoretische Urtheil, wird durch den Determinismus offenbar nicht aufgehoben.

In diesem Verstande ist Gott Urheber von allem, was da nur ist und geschieht.

§. 45.

Imputatio meriti.

Allein gemeiniglich faßt man bey dem Ausdruck: Einen als Urheber von etwas ansehen, ihm solches zurechnen, schon

2) die Idee von Lob und Tadel, von Schuld und Verdienst, Straf- und Belohnenswürdigkeit. Und nun fragt sichs: Ob diese so natürlichen moralischen Begriffe und Urtheile, ob Zurechnung zu Lob und Tadel, zu Schuld und Verdienst, zu Strafe und Belohnung, durch den Determinismus aufgehoben werden?

§. 46.

Sittliches Lob.

Lob und Tadel überhaupt hat zum Gegenstand Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Vorzüge oder Mängel eines Dinges in Vergleichung mit andern seiner Art.

Sittliches Lob oder Tadel wird also zum Gegenstand haben die Vollkommenheit oder noch mangelhafte Beschaffenheit der Denkungsart und Gesinnungen eines Menschen, mit einem Worte, seines sittlichen Zustandes (§. 40.)

Wir **loben** also die Denkungsart und Gesinnungen eines Menschen, seine Entschliesungen, seine Absichten und Bewegungsgründe, und theilnehmungsweise auch seine äuserlichen Handlungen, in so fern wir an denselben Schicklichkeit, Rechtmäsigkeit, Gemeinnützigkeit antreffen, mit einem Worte, **wenn sie so sind, wie sie seyn sollen**, ohne darauf zu sehen, oder vorauszusetzen, daß dasselbige Wesen, nach seiner ursprünglichen Anlage, und nach allen Umständen, auch jezt schlechter hätte seyn können.

Denn wäre dieses zum vernünftigen Lobe erforderlich, so müßte man alles Lob Gottes für Unsinn erklären, da in den göttlichen Vollkommenheiten nichts anders seyn kann, als es ist.

Moralisches Lob bleibt also auch nach dem deterministischen System ein wahres und richtiges Urtheil, welches sich auf die Vorstellung von **Sollen** bezieht.

Es ist auch die Aeusserung desselben vernünftig und nützlich. Denn es ist etwas angenehmes. Es gehört unter die moralischen Ermunterungsmittel des gelobten selbst, und anderer zur Nacheiferung.

§. 47.

§. 47.

Sittlicher Tadel.

Sittlicher Tadel ist das Urtheil von Unvollkommenheit und noch mangelhafter Beschaffenheit der Gesinnung und Denkungsart eines vernünftigen Wesens, und theilnehmungsweise auch seiner äuserlichen Thaten, so fern wir sie als aus jenen Quellen entsprungen denken, mit einem Wort, das Urtheil, daß es noch nicht so sey, wie es seyn soll.

Auch hier setzen wir noch nicht voraus, oder behaupten, daß dieses Wesen, nach allen seinen Umständen, nach seiner ganzen ursprünglichen Anlage und Verknüpfung, schon jetzt anders seyn könne, sondern es ist genug, daß wir zeigen können, daß es anders seyn solle, und auch werden könne.

Solcher moralischer Tadel bleibt auch nach dem deterministischen System ein gegründetes Urtheil. Seine Aeuserung ist vernünftig und nützlich. Sie gehört selbst unter die moralischen Verbesserungsmittel des Getadelten selbst und anderer.

§. 48.

Unwille über andere.

Man glaubt, daß nach deterministischen Grundsätzen weder Unwille über das noch so viele Mängel verrathende Betragen anderer, noch auch Reue über unsere eigenen Vergehungen statt finden könne.

Pöbelhafter Unwille, mit Haß und Rachgier gegen die Person verbunden, findet freilich bey einem

nem sich seiner Grundsätze immer bewußten und sie ausübenden Deterministen, er sey Pädagog, oder Richter, nicht statt.

Aber ein gewisses Misvergnügen und Verabscheuung der nach so merklichen Mängel und Unvollkommenheiten der Denkungs- und Handlungsart des andern ist, auch nach den Determinismus, eine natürlich nothwendige Empfindung, und die Aeuserung dieses Misvergnügens ist eben so nützlich und heilsam. Sie gehört unter die moralischen Bestimmungsmittel.

§. 49.

Reue.

Alter Weiber Reue, die ganz zweklos nur über dem Geschehenen brütet — darüber vergißt, die Quellen der Vergehungen aufzusuchen, und für die Zukunft zu verstopfen, wird freilich, zum Glük der Menschheit, durch die Grundsätze des Determinismus aufgehoben, und verwerflich.

Eine vernünftige und heilsame Reue hingegen, die auch nach jenem System statt findet, beruht auf folgenden Stücken.

1) wenn ich bemerke, daß ich unrecht gehandelt habe, nicht so, wie ich hätte handeln sollen, so empfinde ich, peinlich genug, den innern Widerspruch mit den Forderungen der Vernunft, deren Autorität ich selbst anerkannt, oft auch andern eingeschärft habe,

2) ich stelle mir die schädlichen Folgen recht lebhaft vor, die aus meiner Handlung entstanden sind,

sind, und noch weiter hätten entstehen können, deren Lauf oft nicht mehr in meiner Gewalt steht. Daraus entsteht natürlicher Weise ernstlicher Abscheu, und ein heilsames Erschrecken vor dieser Denkungs- und Handlungsart.

3) Ich denke nach den Quellen der Vergehung und sittlichen Unordnung, den Mängeln, die sich noch bey mir finden, woher die Anomalie ihren Ursprung nahm. Auch diese erregen natürliches Misfallen und Abscheu. Daraus entsteht

4) der Vorsaz, das ernstliche Wollen, so etwas nicht wieder zu thun, die Quelle der Handlungen zu verstopfen, die Mängel immer mehr wegzuschaffen, die ich bey dieser Gelegenheit so nachdrücklich habe kennen lernen.

5) Alsdenn vergesse ich, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, was vor ist.

Dies ist die Reue zur Seligkeit — eine Reue, die niemand gereuet.

§. 50.
Zurechnung zu Verdienst.

Verdienst ist vorsezlich und absichtlich gestifteter beträchtlicher Vortheil für andere, fürs allgemeine Beste (durch Handlungen, die kein Mensch von uns erzwingen durfte)

Da nun der Determinist nicht Absicht und Vorsaz aufhebt, so wird auch durch seine Grundsäze der sittliche Begriff von Verdienst gar nicht vernichtet.

§. 51.

Schuld (*culpa late s. d.*)

Schuld im weitläuftigen Sinn soll weiter nichts andeuten, als daß einer nicht so gehandelt hat, wie er hätte handeln sollen, und, wenn er recht ernstlich gewollt hätte, auch hätte handeln können.

Unser Gefühl sowohl, als das entwickelte Urtheil, von **Schuld** gründet sich also auf Erkenntnis und Vorstellung der sittlichen Nothwendigkeit, oder daß wir anders hätten handeln sollen, und auch können, wenn wir recht ernstlich gewollt hätten, ob wir gleich oft deutlich genug einsehen, wie es ganz natürlich zugieng, daß wir jezt noch nicht so haben handeln wollen.

Culpa late sic dicta, sagt man sonst, ist defectus *vincibilis rectitudinis* actionum humanarum *debitae* — *Vincibilis* bedeutet aber hier nicht, daß dieser Mangel bey diesem Subjekt, nach allen Umständen und Bedingungen, **schon jezt** habe weg seyn können, sondern

a) daß er inskünftige weggeschaft werden kan,
b) auch weggeschaft werden soll und muß,
c) auch schon jezt weg seyn könnte, NB. wenn ich gewollt hätte. Aber freilich entsteht da erst wieder allemal die aus dem obigen zu beantwortende Frage: warum wollte ich jezt noch nicht?

§. 52.

Schuld im engern Sinn.

(*Culpa, dolo opposita.*)

Schuld im engern Verstande wird dem *dolus*;

dolus; Unvorsichtigkeit, Nachläßigkeit, Fahrläßsigkeit den wissentlichen Vergehungen entgegengesezt.

Schuldhaft hat jemand gehandelt, wenn er seine Aufmerksamkeit nicht so hat anstrengen und richten wollen, wie er sollte, und, wenn man blos auf die äuserlichen Umstände sieht, auch konnte, um sich die richtige Erkenntniß der Beschaffenheit der Handlungen, und ihrer Folgen zu verschaffen.

Schuld im engern Sinn besteht also darinnen, daß es einem Menschen noch an der gehörigen Fertigkeit, und an dem ernsten Vorsaz mangelt, vor der Entschliesung alles gehörig zu überlegen und zu überdenken.

Alle andere Begriffe, die man zu geben pflegt, kommen auf den unsrigen zurück. Z. E. Culpa oritur ex neglecta attentione et reflexione debita — culpa str. s. d. est defectus vincibilis rectitudinis intellectus &c.

Hatte hingegen jemand die richtige Erkenntnis, aber sie war nicht kräftig und würksam genug, die entgegengesetzten Reitze zu überwältigen, er wollte also nicht darnach handeln, so handelt er — *dolose*, wissentlich und vorsezlich unrecht.

Nichts anders sagen die Erklärungen: Dolus est defectus vincibilis rectitudinis voluntatis — oder: wenn einer sciens volensque böse handelt.

Man sehe Mayer (J. E.) über den Vernunftschluß II. Th. S. 182.

Auch diese Begriffe und der Unterschied von culpa und dolus bleiben demnach in dem deterministischen System — folglich auch die darauf beruhenden Begriffe des

des überwindlichen oder unüberwindlichen Irrthums und Unwissenheit. Man vergleiche:

meine Initia philosophiae justi. §. 100. überhaupt §. 97 - 101.

§. 53.

Noch eine Bedeutung von Schuld, (*reatus poenae.*)

Schuld bedeutet auch oft so viel, als **Strafbarkeit, Strafwürdigkeit**. Es muß also gezeigt werden, daß auch nach dem deterministischen System Strafen vernünftig sind, und alle vernünftige erweisliche Zwecke der Strafen bleiben.

§. 54.

Natürliche Strafen.

Es würde eine ganz zwekwidrige Weitläuftigkeit seyn, wenn ich hier erst den **Begriff** der Strafe mit allen seinen Zweideutigkeiten auseinander setzen, den eben so vieldeutigen Unterschied **natürlicher** und **positiver** Strafen erklären, die ganze Lehre vom innerlichen und äuserlichen Zwek der Strafen einschalten, und die darüber geführten Streitigkeiten hier erst erörtern wollte.

Ich habe meine Gedanken darüber ausführlich genug geäusert theils in den initiis philosophiae justi §. 88. ff. §. 128. ff. theils, und vorzüglich in den initiis philosophiae de Deo §. 77 - 87.

Mit Ueberzeugung empfehle ich aber darüber noch insbesondere:

Cäsars

Cäsars (K. Adolph) Uebersezung des Valazé in den Zusätzen v. II. S. 59 - 113. verglichen mit

Ebendess. Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt 4ten B. 6te Abh.

und schränke mich hier auf folgende allgemeine Betrachtungen ein.

In Ansehung der sogenannten natürlichen Strafen hat der Determinist keine Schwierigkeit.

Sie sind natürliche unausbleibliche Folgen der noch mangelhaften Denkungs- und Handlungsart des Subjekts. Wollte sie Gott immer auserordentlicher Weise aufheben, und diese Würkungen von ihrer Ursache trennen, so würde alle Ordnung und Regelmäsigkeit in der natürlichen Folge der Dinge aufgehoben. (harmonia consecutionum in mundo, lex convenientiae) Dieses nennen einige den innern Zweck der Strafen.

Sie sind ausserdem moralische Veränderungs- und Besserungsmittel dessen, der sie an sich, oder an andern erfährt. Auch dieser äusere Zweck bleibt nach den deterministischen System.

§. 55.

Zwecke positiver Strafen — Erster Zweck.

Bey positiven Strafen sind nur folgende äuserliche Zwecke vernünftig denkbar:

1) Den Gestraften zu bessern (*) — wenigstens die künftigen Ausbrüche seiner mangelhaften Denkungsart durch vermehrte Furcht zurückhalten.

Die-

Dieser Zweck bleibt offenbar auch beym Determinismus.

Wir strafen dich nicht, als ob du schon jezt nach allen Umständen anders seyn könntest, sondern damit du anders werdest, wie du seyn und werden sollst.

k) Nur auf eine entfernte Weise kan die Strafe zur Besserung etwas beytragen, in so fern sie die Aufmerksamkeit auf uns selbst, auf unser Betragen, und dessen Gründe verstärkt.

§. 56.

Zweiter Zweck.

Positive Strafen können

2) die Absicht haben, die Gesellschaft von einem unverbesserlichen Mitgliede zu befreyen, und zu sichern, nach dem Rechte der Selbstvertheidigung. Man kan hierbey

a) immerhin nachgiebig seyn, und solche Uebel **Strafen** nennen. Aber freilich ist

b) die Frage: ob es der Wahrheit gemäs sey, irgend ein Glied einer Gesellschaft unverbesserlich zu nennen? Inzwischen wenn

c) der Fall einträte, wo die Gesellschaft eines ihrer Glieder durch Mittel, die sie in ihrer Gewalt hat, zu bessern, oder sich für die Zukunft auf andere Weise zu sichern, nicht getraute, so kan der Gesellschaft das Recht nicht abgesprochen werden, sich dieses Gliedes durch die darzu allein hinlänglichen Mittel zu entledigen.

Ein deterministisch denkendes Glied selbst würde es der Gesellschaft nicht verdenken können, daß sie solches nicht weiter dulten will. Es muß dies Recht der Gesellschaft anerkennen, da es an der Stelle der Gesellschaft eben so handeln würde.

§. 57.

Dritter Zweck.

Ein möglicher Zweck der positiven Strafen wäre

3) andere abzuschrecken.

Das Recht der Sicherheit giebt freilich der Gesellschaft, oder dem Obern in der Gesellschaft ein Recht solche Strafen anzudrohen, welche zur **nöthigen** Abschreckung **unentbehrlich** sind, und wenn sie angedroht sind, sie auch zu vollziehen.

Ein Determinist wird auch dieses Recht der Gesellschaft nicht absprechen.

Ob aber der Fall eintreten könne, daß Androhung des Todes, und Vollziehung dieser Drohung, das einzige **hinlängliche Mittel** der zur Sicherung der Gesellschaft und ihrer Glieder **nöthigen** Abschreckung sey, braucht hier nicht erörtert zu werden. (*)

Gesetzt aber, daß dies ein möglicher Fall sey, so kann der **Verbrecher**, den dieses Uebel trift, sich nicht über die Gesellschaft beklagen, und ihr das Recht absprechen, so mit Ihm zu verfahren.

Ob er Ursache hat mit seinem Schöpfer zu hadern, sein Daseyn zu verfluchen, wird in der Folge bey den theologischen Schwierigkeiten des Determinismus beantwortet werden.

(*) Man sehe die §. 54. angeführten Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt.

§. 58.

Verbindlichkeit, Pflicht, Gesetze.

Die Begriffe von Verbindlichkeit, Pflicht, und Gesetzen, werden durch Determinismus nicht aufgehoben. Alles reducirt sich auf dem Begriff der **Verbindlichkeit.**

Diese ist einerley mit dem Begriff der sittlichen Nothwendigkeit, oder der Einsicht, daß ich so oder so handeln **soll.**

Diese Forderung bleibt ja allemal gerecht, wenn es gleich ausgemacht ist, daß wir nicht sogleich und auf einmal so **seyn können**, wie wir **seyn sollen.**

Es ist ja doch nothwendig und nützlich, daß uns das erhabene Ziel vorgehalten werde, wornach wir laufen sollen.

Es ist genug, daß wir so werden können, wenn wir ernstlich wollen, und daß dieses ernstliche Wollen selbst durch den Einfluß der Bewegungsgründe, wohin auch die Vorstellung der sittlichen Nothwendigkeit, oder des Sollens, der Verbindlichkeit, eben mit gehört, befördert werden kan, und wird.

§. 59.

Der Trugschluß der Faulheit findet keinen Schuz beym Determinismus.

Man bildet sich ein, daß die Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit den Trugschluß der Faulheit (sophisma pigrum, λογον αεγον) erzeuge, und begünstige: Wenn alles nothwendig ist, wenn die Sachen jedesmal schon jezt noch nicht anders seyn können, als sie jezt sind, so brauche ich nichts selbst zu thun ich brauche meine Kräfte nicht anzustrengen, ich darf nur meine Hände in den Schoos legen. Es geschieht doch, was geschehen soll.

Diese Folge würde alsdenn statt finden,

1) wenn die Dinge unveränderlich so bleiben müßten, wie sie einmal sind.

2) Wenn der Determinist nicht auf das bündigste zeigte, daß unsere vorsezlichen Handlungen von dem wichtigsten Einfluß sind für den Gang der Begebenheiten in der Welt, um unsern und anderer physischen und sittlichen Zustand zu verbessern; wenn sie nicht selbst zu den entscheidenden Gründen des Laufs der Dinge mit gehörten.

Das Maas der Würkungen unserer Bemühungen hängt freilich nicht von unsern vorsezlichen Handlungen allein ab — aber ohne Würkung und Einflüsse sind diese niemals — wenigstens nicht das Bewußtseyn, das unsrige gethan zu haben — Von dem würklichen Erfolg müssen wir unsre Zufriedenheit, und den Eifer zu handeln nicht abhängig machen.

3) Wenn nicht diese Vorstellung selbst, daß ich handeln und mitwürken kan, und muß, daferne dies oder jenes erreicht werden soll, unter die bestimmenden Gründe meines Wollens, meiner vorsezlichen Handlungen gehörte.

§. 60.

Auch der Determinist kan beten.

Von ähnlichen Gehalt mit dem vorigen ist der Einwurf gegen die Nothwendigkeit und Nüzlichkeit des Gebets aus deterministischen Gründen.

Er verschwindet, wenn man die Natur und Absicht des Gebets nach deutlichen Begriffen erwägt.

§. 61.

Was das Gebet sey, und was zu einen vernünftigen Gebet gehöre.

Das Gebet (wir reden hier nur vom innerlichen Gebet) ist ein Wunsch, ein Verlangen unsers Herzens, verbunden mit der Erhebung unserer Seele zu Gott. Diese erfordert

1) die Vergegenwärtigung des Gedankens unserer absoluten Abhängigkeit in Ansehung alles Guten von Gott, als der lezten Quelle.

2) Das feste Vertrauen, oder die Vergegenwärtigung der Ueberzeugung, daß ich das gewünschte Gut gewiß erhalten werde, wenn es in dieser Verknüpfung,

knüpfung, die nach dem höchsten Gesez des allgemeinen Besten unabänderlich gedacht und gegründet ist, möglich war, folglich auch

3) die Ueberzeugung, wenn mir mein Wunsch, ungeachtet meiner treuesten Bemühungen nicht gelingt, daß diese Würkung in dem Maaße wenigstens jezt in dieser Verknüpfung noch nicht möglich war.

4) Eine Denkungsart, die nichts stärker begehrt, als das allgemeine Beste, da man also seine partikulären Wünsche und Bestrebungen dieser höchsten Bedingung, diesem obersten Verlangen, auf das unverstellteste unterwirft — oder mit andern Worten

5) völlige ungeheuchelte Resignation und Ergebung in den göttlichen Willen — oder diejenige Denkungsart, da jeder meiner Wünsche gleich die unverstellte Bedingung mit sich führt, daferne es anders dem göttlichen Willen gefällt, — also, daferne es anders mit dem höchsten Gesez des allgemeinen Besten bestehen kan, — in der Verknüpfung, in welcher dieses einzige höchste Gesez herrscht, praktikabel ist.

Damit aber jenes Vertrauen und jene Ergebung in den göttlichen Willen kein faules Vertrauen werde, so wird erfordert

6) der treueste Gebrauch unserer Kräfte, oder der möglichen Mittel, welche menschliche Vorsicht und Klugheit uns anrathen, — unbekümmert jedoch um Zeit und Stunde, und das Maas des würklichen Erfolgs (§. 59. n. 2) und zufrieden

frieden mit dem Bewußtseyn unserer Seits nichts verabsäumet zu haben.

§. 62.

Falsche Absichten des Gebets.

Die Stimmung unserer Seele, welche wir das innere Gebet nennen, hat

1) nicht zur Absicht, Gott erst zu etwas zu bewegen, oder eine Aenderung in seinem Plane zu veranlassen.

2) Auch selbst der Gedanke ist nicht richtig, daß Gott durch unser von Ewigkeit vorausgesehenes Gebet bestimmt worden sey, die Einrichtung unsern Wunsche entsprechend zu machen.

3) Anderer sinnloser Ausdrücke nicht zu gedenken.

§. 63.

Wahre Vortheile des Gebets.

Die Ueberzeugungen, und Gesinnungen, die zu der Zeit in unserer Seele leben und herrschen, haben zur unmittelbaren Folge

1) die Beruhigung unsers Gemüths in allen Anliegen, die Heiterkeit und Stille des Geistes,

2) die Fähigkeit des freyen ungehinderten, durch keine zerstreuenden Affekten gestörten Nachdenkens

kens zur Erfindung der natürlichen Mittel und Maasregeln,

3) mehr Muth und Thätigkeit, und schon auf diese Weise (n. 2. 3.)

4) oft einen glücklichen Erfolg und Erreichung unseres Wunsches.

5) Die Fähigkeit zu getreuer und ungestörter Abwartung unseres Berufs.

6) Insbesondere erhöhet der Gedanke der Abhängigkeit alles Guten von Gott, dieses beständige Hinsehen auf die letzte Quelle den Werth aller Güter, befördert den gewissenhaften Gebrauch derselben, und nährt die Empfindungen der Liebe und Dankbarkeit, der Quelle des willigen Gehorsams. Alles das bleibt nun sichtbarlich auch nach der Lehre des Deterministen.

§. 64.

Ob nach dem Determinismus die Tugend bloses Glück, das Laster bloses Unglück sey?

Einer der blendendsten Einwürfe gegen die Lehre von der Nothwendigkeit ist, daß nach derselben Tugend, diese Würde der Menschheit, bloses Glück, Laster hingegen bloses Unglück seyn würde.

Das Blendwerk verschwindet, wenn man nicht vor Worten erschrickt, sondern auf deutliche Begriffe dringt

1) von dem Abstand des Tugendhaften und Lasterhaften.

2) von Glück und Unglück, wenn man

3) die nähern Gründe der sittlichen Vollkommenheiten und Mängel von den entferntern und leztern unterscheidet.

§. 65.

Erörterung des ersten Stücks.

Man mag das wesentliche der Tugend und des Lasters ausdrücken, wie man will, (*) so ist nicht allein klar, daß dieser Unterschied durch den Determinismus nicht aufgehoben wird; sondern es ergiebt sich auch der Hauptgedanke: Der Tugendhafte steht schon jezt auf einer höhern Stufe der sittlichen Vollkommenheit seiner Erkenntniß und seines Willens. Ihm ist die Denkungsart eigen worden, da er nichts stärker begehrt, als was recht ist. Er hat alle seine partikulären Triebe und Wünsche jenem einzigen Hauptverlangen unterwerfen, und darnach mäßigen lernen. Er hat mit Ueberzeugung eingesehen, daß er nur bey dieser Denkungsart selbst glücklich, ein immer froher und zufriedener Zuschauer des Laufs der Dinge in der Welt seyn kan.

(*) Ich werde mich in den Vorlesungen derjenigen Bestimmung bedienen, die in der allg. prakt. Philos. §. 56. n. 2 festgesezt worden ist.

Der Lasterhafte hingegen ist nicht ein Mensch, der die Menschheit ausgezogen hat, oder durchaus böse und verdorben ist. Er steht nur noch auf einer sehr niedrigen Stufe der sittlichen Vollkommenheit. Noch tief unten im Thale, in Nebel und Dünste gehüllt, wenn

wenn ein anderer schon in höhern Regionen einer freyern Aussicht geniest, sucht er sein Glück auf falschen Wegen. Er frohnt seinen partikulären Wünschen und Neigungen, hat sie nicht dem einzigen Hauptverlangen des allgemeinen Besten unterwerfen, und darnach måsigen lernen. Bey ihm sind noch herrschende tief eingewurzelte Mängel der praktischen Erkenntnis, in Ansehung der Wahrheit, und Würksamkeit.

§. 66.

Erörterung des 2ten Stücks.

Glück bedeutet

1) oft nichts anders, als was wir §. 6. Zufall nennten, was gar nicht durch entscheidende Gründe, in einer gewissen Ordnung, und nach Regeln würklich wird.

In diesem Verstande trifft der Vorwurf: daß die Tugend bloses Glück, das Laster bloses Unglück sey, vielmehr den Indeterministen.

2) Eine Begebenheit, eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit, so ferne sie nicht von meinen vorsezlichen Handlungen, Bemühungen oder Unterlassungen abhängt, dadurch befördert, oder gehindert worden ist, und werden kan.

§. 67.

Erörterung des dritten Punktes.

Wenn ich nun auf die nähern Gründe meiner sittlichen Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit sehe,

so ist es offenbare Verläumdung, daß nach dem Lehrgebäude des Deterministen Tugend bloses Glück, das Laster bloses Unglück sey.

Sehe ich aber auf die entferntesten und lezten Gründe des jedesmaligen Zustandes und Maases meiner sittlichen Vollkommenheit, §. 35. so habe ich freilich zu diesen durch meine vorsezlichen Handlungen und Bemühungen nichts beygetragen und beytragen können.

Daß also jemand schon jezt weiter voraus ist, als der andere, ist in diesen Verstande **Glück**, er darf sich dessen nicht erheben, nicht rühmen vor Gott. Und, wenn ein anderer noch so tief unter mir steht, so darf ich ihn nicht hassen, nicht hämisch verachten, nicht als einen Verworfenen behandeln.

Will jemand die noch bey einem Subjekt herrschenden Mängel, in Absicht auf die letzten Gründe, Unglück nennen, so mag er es thun, er wird von mir verstanden.

Aber warum will man mit solchen zweydeutigen Worten spielen, die durch anklebende Nebenideen, die die wenigsten abzusondern wissen, verwirren die Ungelehrten?

Diese Betrachtungen führen mich nun unmittelbar auf den fürchterlichsten Angriff des Determinismus: **Er enthalte eine förmliche Gotteslästerung.**

§. 68.

Darstellung der theologischen Hauptschwierigkeit.

Die lezten und entferntesten Gründe aller sittlichen Verschiedenheit liegen, nach dem 35. §.

1)

1) in dem ganz ursprünglichen Stufenunterschied aller Wesen, selbst der Individuen einer jeden Gattung.

2) in der Verknüpfung, in welcher jedes Individuum durch sein ganzes Daseyn steht, und gestanden hat.

Da nun sowohl das Daseyn jener unendlichen Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der Wesen, als auch die ganze ursprüngliche Verknüpfung von Gott abhängt, so glaubt man:

Es falle alle Schuld aller moralischen Mängel, die sich noch jezt an einem gewissen Subjekt befinden, auf Gott allein zurück.

§. 69.

Beantwortung.

Man erinnere sich zuförderst aus dem 51sten und 52sten §. daß ein vernünftiges Wesen nicht eher Schuld habe, bis man ihm zeigen kan, es habe anders handeln sollen.

Es müßte also gezeigt werden können, daß Gott die ganze Einrichtung des Universums anders habe machen sollen.

Das Gegentheil ist erweislich

1) in Ansehung der ursprünglichen Gradualverschiedenheit der Vollkommenheit lebendiger, insbesondere vernünftiger Wesen.

Es gehört zur Idee des bestmöglichsten Systems und einer unendlichen Güte, daß alle nur beysammen mögliche Arten und Stufen lebendiger Wesen, besonders auch der vernünftigen Geschöpfe, das Daseyn haben.

Seyn ist in aller Rücksicht besser, als **Nichtseyn**. Auch die geringste Stufe der ursprünglichen Vollkommenheit vernünftiger Geschöpfe durfte nicht fehlen.

Man vergl. initia philos. de Deo §. 102. Metaph. §. 376

§. 70.

Fortsezung.

Was nun aber

2) die gesammte **Verknüpfung** betrifft, in welcher jedes Wesen durch sein ganzes Daseyn steht, woraus für dieses und jenes einzelne individuelle Wesen, **wenigstens von mancher Seite**, Einschränkungen und Hindernisse, wenigstens periodische Hindernisse seiner Fortschreitung entspringen, so kann

a) kein Mensch zeigen, daß eine andere Verknüpfung möglich gewesen, wo alle jene periodischen Einschränkungen weggefallen wären, und doch eben so vieles und noch gröseres Gute für die Lebendigen erreicht worden wäre.

b) Dagegen haben wir so viel Proben, daß alles in der Verknüpfung der Dinge, auf Vollkommenheit und Wohlseyn der lebendigen Wesen abzwecke, daß wir selbst a posteriori verbunden

bunden sind zu vermuthen, und zu glauben, daß, wenn auch gleich jezt ein Geschöpf still zu stehen, oder zu sinken scheint, (*) dennoch in der ganzen natürlichen Einrichtung Mittel liegen, wodurch es zu seiner Zeit wieder gehoben, und fortgerückt wird.

(*) Ich sage mit Fleiß: scheint. Denn selbst die Erfahrung, die es bey seinem Fallen und Sinken macht, ist ja oft ganz sichtbarlich das bittere aber heilsame Mittel zu künftigen desto sicherern und wackerern Fortschritten.

§. 71.

Endlicher Schluß hieraus.

Da also auf keine Weise gezeigt werden kan, daß Gott eine andere Einrichtung habe machen sollen, (oder auch nur denken können) so fällt auch auf ihn kein Tadel, kein Vorwurf, keine Schuld, wenn ein Geschöpf jezt noch nicht so weit ist, als ein anderes, wenn es langsamer und träger fortschreitet, als ein anderes, wenn es gar von einer Seite eine Zeitlang zurückzugehen und zu sinken scheint; wenn es durch stärkere Schläge erschüttert, zum Nachdenken und zur Aufmerksamkeit gebracht werden muß.

Auch ein solches Wesen wird zu seiner Zeit, gesezt, daß es auch jetzt in der bittern Stunde sein Daseyn verwünschte, — das Glück zu seyn nicht anerkennen wollte, sich seines Daseyns freuen, und seinen Schöpfer preisen.

Man sehe initia philosoph. de Deo, §. 109.

§. 72.

Wie es um die Stellvertretende Genugthuung stehe?

Es sey mir erlaubt, noch einige unterthänigste Zweifel des Kompendiums zu berühren, so wenig auch solches sonst ein Recht hat, sich in Untersuchungen dieser Art zu mischen.

Inzwischen legt man doch anmasend genug dem Deterministen die Frage vor: Ob sich seine Lehre mit der Stellvertretenden Genugthuung, insonderheit Stellvertretenden Strafen, vereinigen lasse?

Man sieht leicht ein, daß es jezt nicht darauf ankomme, auszumachen,

1) Ob diese Lehre von Stellvertretenden Strafen, Leiden und Tod des Weltbeglückers hermenevtisch richtig sey. Diese Frage ist historisch und blos exegetisch. Daß doch der Exeget nicht unzeitig philosophire, wo er blos exegesiren soll!

2) Ob jene Vorstellungsart für den blosen Philosophen, als solchen, verbindlich sey, und seiner eigenen Denkart Fesseln anlege? lauter Dinge, worinnen, Gott Lob! bewährte Theologen und Philosophen einander hinlänglich verstehen. Die Frage ist also

3) blos hypothetisch — und die Antwort?

Da Stellvertretende Strafen doch keinen andern Zweck haben können, als die erweislichen Zwecke

der

der Strafen überhaupt — und da diese nach dem Determinismus bleiben, so darf sich der Determinist auch am hellen Tage unter den Rechtgläubigen sehen lassen.

§. 73.

Aber die Ewigkeit der Höllenstrafen!

Man unterscheide hier zuförderst, wie vorhin, die blos historische und exegetische Frage von der blos philosophischen Untersuchung.

Nach dieser letzten wird in der natürlichen Theologie gezeigt, daß endlose Unglückseligkeit nach dem Tode sich nicht anders denken lasse, als unter der Bedingung eines unaufhörlichen Irrthums und Verblendung über die Mittel zur Glückseeligkeit. Und daraus ergeben sich ohnehin schon die wichtigsten Gründe gegen die innere und äusere Möglichkeit eines solchen Zustandes.

Ueberhaupt aber, da wir hier blos hypothetisch reden, und nur den Indeterministen zum Stillschweigen bringen sollen, ist zu merken: Der eigentlichen Schwierigkeit, welche den Determinismus drücken soll: Kan Gott G e s c h ö p f e w ü r k l i c h m a c h e n, d e r e n e w i g e U n g l ü c k s e e l i g k e i t e r v o r a u s s a h e, o d e r, v o n w e l c h e n e r v o r a u s s a h e, d a ß s i e i n e n d l o s e n I r r t h u m u n d V e r b l e n d u n g ü b e r d e n r e c h t e n W e g z u r G l ü c k s e e l i g k e i t b l e i b e n w ü r d e n, steht eine gleich grose auf Seiten des Indeterminismus entgegen: K a n G o t t G e s c h ö p f e

m i t

mit dem warlich nicht väterlichen Geschenke begaben, sich ewig unglücklich machen zu können?

Und in beyden Fällen würden wir uns zu der metaphysischen Antwort flüchten müssen: Seyn ist in aller Rücksicht besser, als Nichtseyn und Vernichtung.

Man vergleiche darüber initia philosophiae de Deo §. 84 — 87.

VI.

Etwas über die Grade der Vollkommenheit der Freyheit.

§. 74.

Erster Bestimmungsgrund.

Die Grade der Vollkommenheit unserer Freyheit müssen nach folgenden Rücksichten geschäzt werden:

1) Je leichter es mir wird, bey entstehenden sinnlichen Trieben und Begierden meine endliche Entschliesung zurückzuhalten, um vorher die Sache nach allen Seiten zu überlegen und vor dem unpartheiischen Richterstuhl der Vernunft zu untersuchen, desto vollkommener ist meine Freyheit — oder die Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben. §. 30. 31. 37.

§. 75.

Woher diese Leichtigkeit entstehe?

Diese Leichtigkeit aber entsteht offenbar erst nach und nach, durch oftmals erfahrnen und von andern gezeigten Schaden und Nuzen der unterlassenen und gebrauchten Ueberlegung, der Uebereilung, oder der Vorsicht.

Je öfterer wir dieses erfahren oder überdenken,

desto schneller und würksamer tritt, bey entstehenden Reizen und Antrieben, der Gedanke ein: Besinne dich — überlege — übereile dich nicht. Desto gröser wird die Fertigkeit der Vorsicht und Ueberlegung — desto leichter also.

Diese Leichtigkeit ist also etwas erworbenes, und der Mangel derselben in frühern Jahren ist zwar ein Mangel — aber kein Beweis eines Verderbens, sondern in den ursprünglichen Bestimmungen und Schranken der menschlichen Natur gegründet.

Der Hang zur Uebereilung ist eine natürliche Folge aus dem wesentlichen Thätigkeits- und Fortschreitungstriebe der menschlichen Natur in Verbindung mit den anfänglichen Mängeln der Erfahrung und Erkenntniß.

§. 76.

Zweite Schätzungsregel.

2) Je leichter es mir wird, der richtigen Vernunft-Erkenntnis selbst wider die sich regenden sinnlichen Triebe und Begierden zu folgen, desto vollkommener ist meine Freyheit, mein sittlicher Charakter — desto größer die Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben (30. 31. 37.)

§. 77.

Woher diese Leichtigkeit.

Diese jezt gedachte Leichtigkeit gründet sich auf die nur allmählig und durch mühsame anhaltende Uebung erworbene grösere Würksamkeit der vernünftigen Vorstellun-

stellungen, oder das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit.

Auch diese Leichtigkeit ist daher etwas erworbenes, und der anfängliche Mangel derselben ist zwar ein Mangel, der weg seyn soll und kann; aber er ist kein Beweis eines Verderbens der Natur, sondern vielmehr in der menschlichen Natur, und ihren charakteristischen Bestimmungen gegründet.

§. 78.

Der freye Wille in theol. Bedeutung.

Die §. 74 : 76 angezeigte Leichtigkeit und Fertigkeit ist der freye Wille im theologischen Sinn. (liberum arbitrium) Dieser ist also allemal eine erworbene Vollkommenheit, und der anfängliche Mangel derselben ist kein Beweis eines angebohrnen Verderbens, sondern in den charakteristischen Bestimmungen und anfänglichen Mängeln oder Schranken der menschlichen Natur gegründet.

S. initia philos. de Deo §. 103.

§. 79.

Dritte Schätzungsregel.

Aus dem vorhin ausgeführten (IV. Abschnitt.) folgt:

3) Je lebendiger und würksamer (*) die richtige Vernunfterkenntnis des Guten ist, je mehr sie mich dringt und nöthigt, je geringer die Möglichkeit wird, ihr zuwider und schlechter zu handeln, desto vollkommener ist der Zustand meiner Freyheit. (30. 31. 37.)

 (*)

(*) Worauf diese Würksamkeit beruhe, ist oben §. 34. gezeigt worden.

§. 80.

Vierter Schätzungsgrund.

4) Je **geschwinder** und **unmittelbarer** die richtige, feste, lebendige und würksame Erkenntnis des Guten mir immer **gegenwärtig wird**, desto vollkommener ist der Zustand meiner Freyheit.

§. 81.

Bestätigung im guten.

Nur unter diesen Bedingungen, (§. 79. 80.) ist **wahre Bestätigung im guten**, welche die Möglichkeit des Rückfalls, des Schlechthandels, ausschliest, möglich – ein fester guter Wille.

§. 82.

Diese ist nach der Lehre des Indeterministen unmöglich.

Der Indeterminist lehrt, und muß, wenn er konsequent seyn will, lehren: Je mehr ich Force, Kraft, besitze, auch den allerstärksten Bewegungsgründen zu widerstehen, desto gröser sey meine Freyheit.

Aber daraus folgt:

1) Je mehr ich Force habe, auch den allerstärk-

sten

ſten Bewegungsgründen zum Guten zu widerſtehen, deſto gröſer ſey meine Freyheit.

2) Nach ſolchen Begriffen iſt in Ewigkeit keine Beſtätigung im guten möglich.

§. 83.

Begriff der vollkommenſten Freyheit:

Die vollkommenſte Freyheit, einen abſolut guten reinen Willen, werden wir demjenigen Geiſte zu eignen müſſen, welcher ganz unabhängig von allen ſinnlichen Vorſtellungen, von blinden Trieben, Inſtinkten, nach der unveränderlich deutlichſten Vorſtellung des Beſten thätig iſt.

VII.

Nochmalige Vergleichung des Determinismus und Indeterminismus.

zur Uebersicht des Ganzen und richtigen Schäzung beyder Systeme.

§. 84.

Der Indeterminist hat nichts für, und dagegen so viel wider sich.

Der Indeterminist macht

1) in Ansehung unserer Vorsäze und Entschliesungen eine Ausnahme vom Grundsaz der entscheidenden Ursachen, ohne auch nur den mindesten tüchtigen Grund für sich zu haben. (§. 16 - 18. 20. 21 - 25. 30 - 73.) und handelt alsò, wenn auch jener Grundsaz nur die Dignität eines analogisch allgemeinen Erfahrungssazes hätte, gegen eine gesunde Vernunftlehre. §. 14.

2) Er muß entweder dem vollkommensten Geiste die Freyheit absprechen, oder nach seinen Begriff ihm die Möglichkeit beylegen auch schlechter handeln und wollen zu können, oder die göttliche Freyheit lediglich darinnen setzen, daß Gott unter mehrern vollkommen gleich guten Dingen ohne alle entscheidende Gründe eines will, und würkt.

Ausdrückliche Geständnisse dieser Art finden sich z. E. in des verkappten Alethinus Libertus vernünftigen Gedanken von der natürlichen Freyheit so wohl überhaupt, als auch in so ferne selbige Gott und den Menschen zugeeignet werden müße. Leipzig 1740. 8. Nachdem er zur Freyheit überhaupt erfordert hat, daß ein freyes Ding, so lange es frey ist, und bleibt, auch die Möglichkeit zu sündigen in sich haben müsse §. 35.) so beweist er aus der Unmöglichkeit zu sündigen bey Gott, §. 41. daß er keine Freiheit habe.

Reinhart (Ad. Frid.) in seiner Abhandl. von der besten Welt (S. die Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt, herausgegeben von Ziegra Rostock und Wismar 1759) schreibt S. 39: Die Freyheit geht nur auf gleichgültige Dinge. Nur da kan sie ausgeübt werden, wo verschiedene gleich mögliche Arten zu handeln vorhanden sind. In der beygefügten Note g. sezt er hinzu: Die göttliche Freyheit erstreckt sich blos auf das, was gleichgültig ist. Denn sobald Gott etwas nicht gleichgültig, d. i. sein Wille dazu mehr, als zu andern durch einen in ihm, d. i. in seinen höchsten und wesentlichen Vollkommenheit liegenden Grund, bestimmt gesezet wird, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er anders, als auf die Art handeln kan. &c.

3) Das untrügliche göttliche Vorherwissen der Vorsäze und Entschliesungen der Geister ist nach jenen Grundsäzen nicht etwa blos unbegreiflich, sondern absolut unmöglich. (Casus a nulla ratione praevideri potest.) Subjektive Gewisheit sezt die objektive voraus.

Selbst Wahrscheinlichkeit der Vorhersehung ist nach diesem System nicht zu retten. Nach ebendemselben ist

4) in Ewigkeit keine Bestätigung im Guten zu hoffen möglich. §. 81. 82.

5) Die indeterministische Behauptung, daß wir jedesmal Kraft genug hätten, auch den allerstärksten und würksamsten Bewegungsgründen gerade zu und unmittelbar zu widerstehen, daß wir auch den stärksten und hinreisendesten Antrieben immer gewachsen blieben, kan gar leicht die praktische Folge des Leichtsinnes erzeugen, daß man sich nicht Mühe giebt, gleich über den ersten Anfang und das Entstehen seiner Neigungen zu wachen, die verführerischen Vorstellungen bey Zeiten zu entkräften, und durch anhaltende Uebung den entgegengesezten vernünftigen Vorstellungen die nöthige Würksamkeit, oder das Uebergewicht zu verschaffen.

Weis ich hingegen, daß dergleichen Vorstellungen bey einem gewissen Grade der Herrschaft, den sie durch meine Nachlässigkeit erlangt haben, mich in kritischen Augenblicken ohne Rettung hinreisen, so wird es bey Zeiten mein Wahlspruch werden: Principiis obsta, sero medicina paratur.

§. 85.

Einer Ausflucht wird vorgebeugt.

Ich weis zwar wohl, daß der Indeterminist gegen diese lezte Folgerung einwendet: Aus der Vernachlässigung der asketischen Hülfsmittel entstehe doch Schwierigkeit — Gefahr — und dies sey immer genug dem Leichtsinn vorzubeugen.

Allein hier fällt der Indeterminist in sein eigenes Schwerd. Schwierigkeit ist temporäre Unmöglichkeit. (§. 23.) also hat das Gegentheil temporäre Nothwendigkeit, die er doch auf keine Weise einräumen wollte.

§. 86.

Ganz anders der Determinist.

Der vernünftige und sich selbst verstehende Determinist hat alle diese Gründe nicht wider sich, und noch vieles andere für sich. Er bleibt

1) dem Grundsatz entscheidender Ursachen auch in Ansehung unserer Vorsätze und Entschließungen, (welche doch auch etwas entstehendes und Werdendes sind) getreu. Es ist

2) keine Erfahrung nicht einmal möglich, die Ihn nöthigen könnte eine Ausnahme davon zu machen;

3) Seine Lehren stimmen mit Religion und Sittlichkeit auf das vollkommenste überein. §. 39 - 73.

4) Nach diesem System hat das untrügliche Vorherwissen auch der geringsten Kleinigkeiten, auch des geheimsten Zugs unserer Gedanken und Begierden, nicht die mindeste Schwierigkeit.

5) Kein System beugt dem Leichtsinn in Ansehung unserer früh anzufangenden Besserung so kräftig vor, als dieses.

6) Nur nach diesem System ist Bestätigung im Guten zu seiner Zeit möglich.

7) Der Determinist kan insbesondere die Sittenlehren auf das vollständigste ausüben: Der Person Freund — der moralischen Mängel und Fehler abgesagte Feind. Kein pöbelhafter Unwille oder Haß und Rache kan sich seiner bemeistern (§. 48.)

8) Durch Determinismus wird der Neid, und alle Art von Unzufriedenheit mit dem Lauf der Dinge in der Welt mit der Wurzel ausgerissen.

9) Er legt den Grund zur befriedigenden Theodicee; vermöge des Hauptgedankens: Alles so genannte Böse, oder Mängel, Einschränkungen, Unvollkommenheiten, die sich von Zeit zu Zeit an endlichen Wesen noch befinden, haben zu der Zeit nach allen Umständen, nach ihrer ursprünglichen Verschiedenheit, und der ganzen Verknüpfung, noch nicht weg seyn können. Sie sind ein unvermeidlicher Anhang von dem übrigen Guten.

10) Ohne die endliche Einsicht und Ueberzeugung, daß ich zu keiner Zeit, nach allen innern und äusern Umständen, nach meiner individuellen ursprünglichen Anlage, die gerade dieses Ich ausmacht, und nach der ganzen Verknüpfung, schon damals vollkommener, weiser, klüger seyn und handeln konnte, ist für mich in Ewigkeit keine völlige Beruhigung in Ansehung des geschehenen, möglich.

Immer würde das der Wurm seyn, der nicht stirbt, und ein Feuer, das nicht verlöscht: Hättest du jenen Fehltritt nicht gethan, (und den hättest du doch, nach dem Indeterminismus, unter vollkommen denselben Umständen vermeiden können) so wärst du jezt nicht so weit zurück, du könntest schon vollkommener und weiter seyn, als du nun bist.

Siehe initia philosophiae de Deo S. 106. in der Mitten.

In-

Inhalt.

I) Einleitung §. 1—4.

1) Allgemeine Anzeige der Unschädlichkeit und Vortheile des Determinismus §. 1.

2) Daß er insbesondere keine Sprachverwirrung verursache §. 2.

3) Geschichte §. 3.

4) Litteratur §. 4.

II) Abhandlung.

1) Abschnitt. Es giebt keinen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall, zwischen Determinismus und Indeterminismus. §. 5—13. Hier wird erklärt

a) Nothwendigkeit und ihre Arten, §. 5.

b) Zufall. §. 6.

c) Zufälligkeit. §. 7.

d)

d) Determinismus und Indeterminismus. §. 8.

e) Der Satz selbst bewiesen. §. 9.

f) Betrachtungen über die Kantische Erklärung der Freyheit. Ob sie ein Mittelweg sey zwischen Nothwendigkeit und Zufall. §. 10 — 13.

2. Abschnitt. Allgemeine vorläufige Uebersicht der Grundlosigkeit des gewöhnlichen Indeterminismus. §. 14 — 18.

a) Wie überhaupt die Frage entschieden werden müsse? §. 14 — 15.

b) Der innere Sinn kann nicht Schiedsrichter seyn. §. 16 — 18.

3. Abschnitt. Bestimmtere Erklärung des Indeterministen über die Willkühr 19 — 25.

a) Worinnen sie sich äusern soll. §. 19.

b) Der innere Sinn lehrt dergleichen nicht §. 20.

c) Ein Einwurf wird beantwortet, der von der Anstrengung der Aufmerksamkeit hergenommen ist. §. 21 — 24.

d) Die Quellen der Einbildung von indeterministischer Willkühr. 25.

4. Abschnitt. Wie ferne der Mensch frey sey. Bestimmtere Darstellung des Determinismus §. 26 — 37.

a) Freyheit bedeutet entweder nur eine gewisse ursprüngliche Anlage zu einem gewissen Zustand, oder diesen Zustand der Vollkommenheit unsers Wollens selbst. §. 26.

b)

b) Vorerinnerung über die Ausdrücke: Sinnlichkeit und Vernunft. §. 27.

c) Ueber den Ausdruck: Wille und Wollen 28.

d) Erste Bedeutung der Freiheit des Menschen §. 29.

e) Zweite Bedeutung. §. 30.

f) Dritte Bedeutung. §. 31 — 34.

g) Zwey Resultate hieraus. §. 35 — 36.

h) Vierte Bedeutung. §. 37.

5. Abschnitt. Beantwortung der gefürchtetesten Einwürfe wider den Determinismus. §. 38 — 73.

a) Der Determinist hebe alle Sittlichkeit auf. §. 39 — 67. hier werden

α) Die verschiedenen Bedeutungen des Worts: Moralisch und Moralität erörtert. §. 40 — 43.

β) insbesondere die Imputabilität oder Zurechnungsfähigkeit gerettet. §. 44 — 57.

א) Imputatio facti. §. 44.

ב) Imputatio meriti. §. 45 — 57. Zurechnung

aa) Zu Lob und Tadel 46 — 47. Hierbey wird zugleich geredet von Unwillen über andere, und Reue §. 48 — 49.

bb) zu Verdienst und Schuld. §. 50—52.

cc) zu Strafe und Belohnung. §. 53—57.

γ) Verbindlichkeit Pflicht und Gesetze fallen nicht weg. §. 58.

δ) Der Determinismus erzeugt nicht den Trugschluß der Faulheit. §. 59.

ε) Auch der Determinist kan beten. §. 60—63.

א) Was zu einem rechtmäßigen Gebet gehöre. §. 61.

ב) Falsche Absichten des Gebets. §. 62.

ג) Wahre Vortheile, die auch nach den Determinismus bleiben. §. 63.

ζ) Die Tugend ist nicht bloses Glück, das Laster nicht bloses Unglück. §. 64—67.

b) Theologische Schwierigkeiten. §. 68—73.

α) Es falle alle Schuld aller moralische Mängel auf Gott allein zurück. Der Einwurf wird

א) entwickelt §. 68.

ב) beantwortet. §. 69—71.

β) Die Stellvertretende Genugthuung und stellvertretende Strafen fielen weg. §. 72.

γ) Die Ewigkeit der Höllenstrafen. §. 73.

6. Ab-

6. Abschnitt. Etwas über die Grade der Vollkommenheit unserer Freyheit. §. 74 — 83.

a) Etwas über das liberum arbitrium in theologischen Sinn. §. 78.

b) über die Bestätigung im Guten, welche nach den Grundsätzen des Indeterminismus unmöglich ist. §. 81. 82.

c) Der Begriff der vollkommensten Freiheit. §. 83.

7. Abschnitt. Nochmalige Vergleichung des Determinismus und Indeterminismus zur Uebersicht des ganzen und Schätzung beyder Systeme. §. 84. 86.

Druck-

Druckfehler, Erläuterungen und Zusätze.

S. 8. Z. 14. v. unt. auf: ihrer Unschuld statt ihre.

" 9. " 16. " " " daß " das.

" 9. zu §. 2. n. 1. Nicht alle Scabinen sind so geschmeidig, wie Alexander von Joch über Strafen und Belohnungen nach türkischen Gesetzen.

S. 11. Z. 15. v. u. a. Cartesius statt Catesius.

" 12. §. 4. " §. 2.

S. 16. Kant versteht durch Naturnothwendigkeit die nothwendige Bestimmung und Folge einer Erscheinung durch Gründe, welche selbst Erscheinungen sind, und der Zeit nach vorhergehen. Diese Erklärung muß man beständig vor Augen haben, um nicht in Wortstreit zu verfallen.

S. 18. Z. 17. v. u. a. zur statt zu.

" " Z. 7. " " " wider " wieder.

S.

S. 20. Z. 8. nach den Worten: werden kan, setze man hinzu: also soviel, als veränderlich.

= = Z. 9. nach d. W. bleibenden setze man hinzu: innern und äusern.

= 21. Z. 6. nach d. W. Gesezmäsigkeit. fehlt die Parenthese (physische, noch nicht eben moralische.)

= = §. 9. hier muß man sich erinnern: Der Entschluß ist etwas, daß da entsteht und wird. Er ist selbst eine Erscheinung.

= 22. Z. 8 v. u. a. eine statt: ein

= 24. Z. 12. = = = andern = andere

26. Kan die Note ganz ausgestrichen werden. Sie ist überflüßig.

= 30. Z. 5. v. u. a. Concurrenz statt: Concurenz.

= 33. zum 3ten Absaz:

(*) Wenn alles aufs schärfste geprüft werden sollte, so hätte der Philosoph über die Idee eines blosen Vermögens auch noch manches zu erinnern.

S. 39. Z. 5. nach den Worten: nicht statt, setze man hinzu: Das blos intelligible Vernunftvermögen soll auch unabhängig seyn vom Einfluß aller empirischen Bedingungen.

= 39. Z. 9. a. u. a. glücklichen statt glückli-

= = Z. 15. = = widerstreitet = wiederstreitet.

= 49. Z. 10. = = führe statt führte

S. 53. Z. 6. nach den Worten: ganz unerwartete Folgen, setze man hinzu: Wenigstens sehen wir oft in der Nähe des Besitzes und des würk-

lichen Genusses ein, was wir in der Entfernung nicht dachten; *quantum insit rebus inane.*

S. 58. in der Note seze man noch hinzu: und vergleiche damit die S. 30. 31. ausgezogene Stellen.

= = Z. 7. v. u. a. Eigentlich sagt Basedow: Die innere Ursache der Veränderlichkeit unsers Wollens durch moralische Mittel. Es entsteht aber aus dieser Abkürzung hier keine wesentliche Veränderung.

S. 60. Z. 5. v. u. a. nach: äusern, seze hinzu: und innerlichen.

S. 61. 3. litt. a Hier hätte gleich die ausführliche Untersuchung eingeschaltet werden können, warum die sinnlichen Vorstellungen anfangs eine grösere Würksamkeit haben, als die vernünftigen; und wie man diesen leztern nach und nach eine grösere Würksamkeit verschaffen könne? So erheblich inzwischen auch diese Untersuchung überhaupt und für die gegenwärtige Materie insbesondere ist, (§. 37. und 74 = 83.) so habe ich mir doch darinnen schon vorgearbeitet, und verweise, um nicht zu weitläuftig zu werden, auf die Abhandlung in der Allg. Prackt. Philosophie. §. 40 und 44.

S. 63. lezte Zeile. = = andern statt ändern.

S. 65. Z. 3. = Nöthigung = Nötigung

S. 67. Zeile 9. und 10. v. u. a. aller Unterschied zwischen dem physischen und moralischen. Was wäre es denn nun, wenn alles sittliche sich zulezt auf etwas physisches zurückbringen lies?

S.

S. 74. Z. 5. = noch statt nach.

S. 79. Z. 4. 5te Abh. statt 6te.

S. 82. nach dem 57sten §.

Die Bestimmungsgründe der Stufen der Moralität bleiben auch nach dem deterministischen System. Auch hierüber, um mich nicht in Nebenbetrachtungen einlassen zu dürfen, verweise ich auf die Proben in den initiis phylosophiae justi. §. 113. f. f.

S. 90. zum 67sten §. 2ter Absatz: Wer ein Freund von Religionsvereinigungsvorschlägen ist, könnte diese Gedanken sehr wohl benutzen.

Zum siebenden Abschnitt.

Ich darf wohl nicht erinnern, daß manches in dieser Vergleichung nur ad hominem und mit Rücksicht auf bestimmte Gegner gesagt ist.

Bayerische Staatsbibliothek München

3 fl/10 kr

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ulrich, Johann August Heinrich,

Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelisferien

Jena 1788
Ph.sp. 855#Beibd.4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044593-3
VD18 11230185